

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Využití japonských tradic v misijní práci: Počátky šíření křesťanství
v Japonsku

Utilization of Japanese Traditions in Missionary Work:
The Beginning of Evangelization in Japan

Vedoucí práce:

PhDr. Ľubica Obuchová

Autor:

Jiří Hanžl

Praha 2011

Poděkování

Poděkovat bych chtěl především PhDr. Ľubici Obuchové za její ochotné vedení a svatou trpělivost při psaní této práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 24. 6. 2011

Jiří Hanžl

Anotace

Diplomová práce „Využití japonských tradic v misijní práci: Počátky šíření křesťanství v Japonsku“ pojednává především o prvních křesťanských misionářích v Japonsku a o způsobech jejich přizpůsobení na japonské kulturní poměry. Zaměřuje se hlavně na misijní činnost jezuitských misionářů v 16. a na počátku 17. století. Práce uvádí pro přiblížení náboženské situace v Japonsku přehled duchovních tradic a náboženských směrů. Také se zmiňuje o šíření křesťanství od 19. století až po poslední desetiletí a nastiňuje vztah křesťanství a tradičních japonských duchovních směrů.

Annotation

Graduation thesis „Utilization of Japanese Traditions in Missionary Work: The Beginning of Evangelization in Japan“ above all disserts on the first Christian missionaries in Japan and on their ways of adaptation to Japanese cultural conditions. It aims mainly at missionary work of the Jesuit missionaries in the 16th and at the beginning of the 17th century. The thesis mentions (for familiarization) an overview of spiritual traditions and religious streams. It also refers about the propagation of Christianity since the 19th century until the last few decades and outlines the relation of Christianity and traditional Japanese spiritual streams.

Klíčová slova

Křesťanství, Japonsko, misie, jezuité, tradice, křišťtan, přizpůsobení.

Keywords

Christianity, Japan, mission, Jesuits, traditions, kirishitan, accommodation.

Obsah:

ÚVOD	7
1. CHARAKTERISTIKA JAPONSKÝCH KULTURNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH SPECIFIK.....	10
1.1 Šintoismus.....	10
1.2 Buddhismus.....	13
1.2.1 Zen.....	17
1.3 Konfucianismus.....	18
1.4 Úcta k předkům.....	19
1.5 Společenská hierarchie.....	21
2. PRVNÍ MISIONÁŘI MEZI JAPONCI A JEJICH POSTOJ K JAPONSKÉ SPOLEČNOSTI.....	24
2.1 Původ misí.....	24
2.2 František Xaverský.....	26
2.3 Alessandro Valignano.....	34
2.4 João Rodriguez.....	36
3. AKOMODACE BĚHEM JAPONSKÉHO "KŘESŤANSKÉHO STOLETÍ" A VYUŽITÍ MÍSTNÍCH ZVYKLOSTÍ V MISIJNÍ PRÁCI.....	38
3.1 Přizpůsobení misionářů japonským zvyklostem a etiketě.....	38
3.1.1 Čajový obřad.....	44
3.2 Správa japonské misie za Alessandra Valignana.....	48
3.3 Autenticita japonské konfese.....	49
3.4 Izolace Japonska a perzekuce křesťanství.....	50
4. SOUČASNÉ MISIJNÍ METODY V JAPONSKU, VZÁJEMNÝ VZTAH JAPONSKÝCH NÁBOŽENSTVÍ A KŘESŤANSTVÍ.....	56
4.1 Křesťanství po znovuotevření Japonska.....	56
4.2 Křesťanská misie v Japonsku po 2. světové válce.....	61
4.3 Vztahy s ostatními náboženskými tradicemi.....	64

4.3.1	<i>Buddhismus</i>	64
4.3.2	<i>Šintoismus</i>	66
ZÁVĚR		68
SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY		70
SUMMARY.....		76

ÚVOD

Spojení tradiční japonské kultury a křesťanství, které vzniklo a vyvíjelo se na opačné straně světa, představuje úžasný proces interakce těchto kontrastujících myšlenkových koncepcí. I přes různé názory v pramenech se dá předpokládat, že dílčí úspěch křesťanských misí v Japonsku se nezakládá na pouhém pragmatickém smýšlení japonských velmožů, ve snaze formálním přijetím křesťanství přilákat zaoceánský obchod, který v té době byly schopny poskytnout pouze evropské státy, v oblasti východní Asie reprezentované především portugalskou flotilou. Z některých zdrojů se dá usuzovat, že jistá část japonské populace skutečně spatřovala v nově přichozím náboženském směru řešení své aktuální životní situace. I když se jezuité, kteří začali v Japonsku působit jako první misionáři, snažili, pro získání podpory velmožů, zaměřovat své aktivity převážně na vyšší společenské vrstvy, skutečně pohnuti křesťanstvím byli, až na vzácné výjimky, lidé toho nejnižšího postavení. Během sta let působení evropských misionářů, od poloviny 16. do první poloviny 17. století, se v Japonsku odehrála poměrně svébytná etapa světových dějin, na jejímž konci sice bylo křesťanství téměř úplně vykořeněno, zanechalo nám však zajímavý materiál ke studiu.

V české literatuře není toto téma výrazně zpracováno, zaměřil jsem se tedy na studium anglicky psané sekundární literatury, která je v daném okruhu jednou z nejbohatších, a to také z toho důvodu, že v anglickém jazyce publikují i někteří japonští autoři, kteří mají bezpochyby k tématu velmi blízko.

V této práci mi jde především o to, zachytit obrysy prolínání dvou náboženských světů na půdě japonských ostrovů prostřednictvím působení jezuitských misionářů. Jezuitská misie na Dálném východě měla svá specifika, která byla na poli misijní činnosti 16. a počátku 17. století naprosto ojedinělá. To bylo způsobeno především tím, že Čína a Japonsko se nikdy nestaly koloniemi, a tak museli misionáři působící v těchto zemích přistupovat k tamnímu obyvatelstvu s výrazně větším respektem, než například v latinské Americe, která byla naprosto podrobena západní moci. Pro jezuitskou misii v Japonsku bylo charakteristické přijetí japonských kulturních návyků a částečná integrace misionářů

do společnosti (což bylo vzhledem k jejich postavení nezbytné), a také ekonomická soběstačnost jezuitské kolonie v době jejího největšího rozkvětu.

Španělský jezuita František Xaverský, spoluzakladatel Tovaryšstva Ježíšova, započal svým příjezdem do Japonska etapu rozkvětu jezuitských principů v praxi. Položil základy akomodace¹ jako misijní praktiky, která se měla stát paradigmatem pro působení jezuitů v Japonsku. Poté, co po dvou letech své misijní činnosti Japonsko opustil, nečítala sice tamní křesťanská komunita více než tisíc členů, základy pro další šíření křesťanství však byly položeny. Je zcela mimo můj záměr jakkoli hodnotit pozitiva či negativa vyplývající z vytvoření křesťanské misie v Japonsku 16. století, jde mi pouze o to charakterizovat její vznik a vývoj až do jejího ukončení izolační politikou tokugawského šógunátu.

I když nedocházelo k plošnému vnucování evropské kultury japonskému obyvatelstvu, jak tomu bylo běžnou praxí v Evropany kolonizovaných částech světa, ta se přesto těšila popularitě u vyšších vrstev a dočasně se stala velkou módní a uměleckou vlnou. Z tohoto období rozkvětu japonsko-portugalských styků na konci 16. století se dochovala řada uměleckých děl i předmětů denního použití inspirovaných evropskými a křesťanskými motivy.

Úplné počátky šíření křesťanství v Japonsku můžeme relativně přesně doložit z Xaverského korespondence, jejíž některé části se dají charakterizovat jako kulturní zprávy z jím navštívených oblastí. I když dopisy obsahují množství nepřesností, lze je použít jako materiál pro vyličení tehdejší situace, týkající se činnosti prvních z misionářů, kteří se rozhodli, že se budou podílet na hlásání evangelia v této zemi. Byli to tedy především jezuité, kteří zahájili tuto éru rozkvětu křesťanství na japonských ostrovech.

Dalším význačným činitelem, jenž v mnohých ohledech překonal dílo Xaverského, byl italský jezuitský kněz Alessandro Valignano, který se výraznou měrou podílel na utváření jezuitské misie v Japonsku a je mu vedle Xaverského také věnována podstatná část této práce. Xaverský a Valignano figurují v historii jezuitské misie v Japonsku jako hlavní protagonisté a strůjci dějinných událostí na poli relativně krátkého úseku japonských dějin.

¹ Přizpůsobení (se).

Ačkoli byla etapa šíření křesťanství v polovině 17. století zcela ukončena tokugawskými šóguny, naskytla se po téměř dvou stech letech, na počátku období Meidži,² nová možnost pro křesťanské misionáře. Feudální systém byl u konce svých sil a šógun již neměl prostředky k udržení moci. Došlo tedy k restauraci tradičního císařství a otevření přístavů okolnímu světu, již poháněnému průmyslovou revolucí. Na japonské ostrovy začali proudit misionáři všech druhů denominací z různých koutů světa, jelikož zde v důsledku zrušení předchozích zákazů křesťanství, které bylo roku 1873 vyhlášeno, mohli svobodně působit.

Tak byla v Japonsku započata nová éra šíření křesťanství, která, jak uvidíme později, je pravděpodobně mnohem problematičtějším tématem, než japonské křesťanství na přelomu 16. a 17. století.

² Období vlády císaře Mucuhita (1852–1912), který odstranil úřad šóguna a otevřel japonské hranice vlivům z okolního světa.

1. CHARAKTERISTIKA JAPONSKÝCH KULTURNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH SPECIFIK

Japonsko zaujímá ve světových dějinách velmi specifickou a svým způsobem jedinečnou úlohu. Zvláště pak, pokud nahlížíme dějiny z perspektivy západního historika. Je-li naším předmětem zkoumání křesťanství a křesťanskí misionáři působící na japonských ostrovech od příjezdu Františka Xaverského, musíme se nejdříve seznámit s duchovním prostředím, které v Japonsku vznikalo téměř dva tisíce let, než první křesťanský misionář vstoupil na japonskou půdu. Pouze tak, že se nejprve obeznámíme s náboženskými a kulturními jevy, které formovaly duchovní cítění Japonců, budeme následně schopni rekonstruovat a pochopit pozici křesťanství, kterou po svém uvedení a hlavně v průběhu tzv. japonského křesťanského století zaujalo. V následujících kapitolách se proto zaměříme na duchovní tradice šintoismu, buddhismu a částečně i konfucianismu, který ačkoli nedosahoval v japonských dějinách takového explicitního rozšíření, jako předcházející dva myšlenkové směry, tak velmi zásadně přispěl k formování japonské mentality a filosofické tradice. Také je nezbytné, abychom si, dříve než začneme pojednávat o prvních japonsko-evropských vztazích, nastínili stav japonské společnosti jako celku, jak fungovala v době příjezdu prvních Evropanů.

1.1 Šintoismus

Šintoismus je tradiční lidová víra v božské bytosti, která je založena na původně animistické víře v oduševnělé přírodní jevy a na původní japonské kosmogonii. Tyto dva základní prameny šintoismu vyústily v poměrně rozsáhlý panteon různorodých božských (nadaných magickou silou) bytostí. Šintoistický kult však není jednotný a postrádá jakýkoli ucelený věroučný systém nebo kultický postup. Šintó je sinojaponské čtení znaků, které jsou japonsky čteny Kami no miči, což v překladu znamená „cesta bohů“.³

Japonským výrazem pro božskou (nadpřirozenou, obdařenou magickou silou)

³ ASTON, W. G. *Shinto: The ancient religion of Japan*, s. 4.

bytosť je pojem *kami*. Kami mohou mít různý původ, většinou se jedná o mytologické bytosti, které se podílely na kosmogonii japonských ostrovů, bývají to ale také významné osobnosti japonských dějin, které byly zbožštěny a zařazeny do panteonu nebo třeba impozantní krajinné fenomény jako například hory, vodní toky nebo staré stromy.⁴ Kami se tedy dají rozdělit na dvě hlavní skupiny podle své podstaty, na kami přírodní a na kami lidská. Nejrespektovanější kami jsou reprezentována sluncem, měsícem a jinými přírodními jevy, které mají zásadní vliv na každodenní život japonského obyvatelstva. Je zvykem, že japonská císařská rodina odvozuje svůj původ od sluneční bohyně Amaterasu Ómikami, jejíž charakteristika se může lišit podle toho, jakým způsobem ji různí Japonci interpretují. Amaterasu je některými chápána jako antropomorfní bohyně, pro jiné je to, jako co ji skutečně vnímají, tedy slunce na obloze.⁵

Podle tradice vypráví mýtus o stvoření Japonska, že je za první kami považováno 17 kami, narozených v Nebesích. První bylo božstvo Ama-no Minaka-Nuši. Poslední dvě božstva z šestnácti následujících byli Izanagi no Mikoto a Izanami no Mikoto. Ti byli pověřeni ostatními kami, aby dali vzniknout světu. Toto je základní schéma šintoistické kosmologie. Všechny bytosti, jak kami, tak i lidé, zvířata i všechny věci jsou projevem nejvyššího a prvního božstva Ama-no Minaka-Nuši.⁶

Přírodní kami jsou vždy materiální podstaty, některé antropomorfní a jiná nikoliv. Například božstvo bláta či písku nemá určené ani pohlaví, zatímco sluneční bohyně Amaterasu může jednat jako skutečná osoba a vykonávat činnosti, které přímo nesouvisí s její sluneční podstatou. V některých případech, převážně v současnosti, je její sluneční podstata naprosto opomíjena a Amaterasu je tak pouze uctívána jako prapředek přebývajících v Ise⁷ a dohlízejících na blahobyť Japonska.⁸

Různé zdroje se rozcházejí ve výčtu šintoistických božstev. Jejich počet je však ve všech případech poměrně vysoký, s určitostí lze předpokládat, že jich je několik tisíc.⁹ Vzhledem k nejednotnosti šintoistického kultu ovšem nelze mít ucelený přehled o všech

⁴ ASTON, W. G. *Shinto: The ancient religion of Japan*, s. 6.

⁵ ASTON, W. G. Ancestor-worship in Japan. In *Man*, Vol. 6 (1906), s. 35-37. s. 36.

⁶ TOMOEDA, Takahiko. *The essence of Shinto*, s. 347.

⁷ Dříve Udžijamada. Ise je městečko v prefektuře Mie, dřívější provincii Ise.

⁸ ASTON, W. G. *Shinto: The ancient religion of Japan*, s. 12.

⁹ KATO, Genchi. *A Historical Study of the Religious Development of Shinto*, s. 15.

kami a jejich počet je nestálý. Nejen že, vzhledem k modernizaci současné japonské společnosti, pravděpodobně dochází k jejich masovému úbytku, ale jejich počet se vždy odvíjel od aktuálního stavu šintoistického kultu v průběhu celé historie Japonska. Některá kami byla zapomínána, protože jejich náklonnosti už nebylo potřeba, některá přidávána z opačného důvodu, jiná kami byla slučována s jinými na základě jejich podobných nebo dokonce shodných vlastností a v některých případech mohlo dojít i k rozdělení jednoho božstva na více kami, jako výsledek různorodých vlastností a jejich uplatnění v životě Japonců, kterými disponuje. Jedno božstvo může mít na různých místech přisouzeny odlišné atributy, jako je tomu například ve staroegyptském náboženství polyteismu.

V původním šintoismu nebyl pojem duše (nebo ducha) příliš rozšířený. Podobný fenomén však představuje pojem *mitama*, což je duše (duchovní rozměr), náležející některým bohům a přebývajícím na zemi v chrámech nebo svatyních, které jsou daným kami zasvěcené. *Mitama* slouží k manifestaci božských sil na zemi a ke komunikaci božstva s uctívajícími¹⁰ a je v šintoistické svatyni zpředmětněna tzv. božským tělem neboli *Šintai*. *Šintai* může mít například podobu meče, kopí, polštáře, zrcadla, kamene nebo třeba jen destičky se jménem kami. *Šintai* není božstvo samo, ale slouží pouze jako nositel (příbytek) *mitama* v tomto světě, nemá tedy funkci modly. Modly a vyobrazení nebyly v raném šintoismu obecně užívány. Začaly se objevovat až pod vlivem mahájánového buddhismu importovaného z Koreje.¹¹

Po tom, co byl na japonské ostrovy importován buddhismus, došlo, vzhledem k vysoké adaptabilitě tohoto duchovního směru, k vzájemnému promísení jeho jednotlivých prvků s šintoistickou praxí. Vzniklo tzv. Rjóbu-Šintó (Dvoustranné šintó), což je termín užívaný pro šintoismus s prvky buddhismu.¹² Integrace buddhismu se zanedlouho stala natolik dokonalou, že po jeho rozšíření začali buddhističtí duchovní využívat chrámy společně s šintoistickými kněžími.

Šintoismus utvářel kulturní a estetické cítění Japonců a ovlivňoval tak jejich uměleckou a architektonickou tvorbu, která je specifická užitím jednoduchých estetizujících prvků.

¹⁰ ASTON, W. G. *Shinto: The ancient religion of Japan*, s. 14.

¹¹ Tamtéž, s. 17.

¹² COBBOLD, George A. *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Christianity*, s. 21.

1.2 Buddhismus

Když se dostal buddhismus do Japonska, byl již rozdělen na dvě hlavní věroučné větve, théravádu¹³ a mahájánu. Théraváda se ve svých doktrínách snaží co nejvíce přidržívat původní buddhistické tradice a čerpat hlavně z autentických pramenů, které mají svůj původ u Gautamy Buddha¹⁴ nebo jeho učedníků. Mahájánový buddhismus oproti tomu théravádovému vykazuje některé odlišnosti, které se na první pohled mohou jevit, jako zásadní odchylky od duchovního směru, jenž založil historický Siddhárta Gautama. Buddhismus tak, jak jej měli možnost poznat Japonci, když se s ním poprvé setkali, již téměř nereprezentoval myšlenkový směr, který zavedl historický Buddha. Na základě zjednodušení praxe a z toho plynoucího zpřístupnění širším masám však mahájánový buddhismus získal větší popularitu a rozšířil se tak po celé severovýchodní Asii. Nejsilnější stránkou buddhismu je schopnost adaptovat se na prostředí, ve kterém působí, to znamená převzít vhodné prvky domorodého náboženství a začlenit je jako svou inherentní součást.

První buddhistická misie do Japonska se uskutečnila roku 552 n.l. z Koreje. Korea byla v té době rozdělena na tři samostatná království, která mezi sebou bojovala o převahu, a tak je pravděpodobné, že král Song-mjong, král korejského království Päkče, vyslal buddhistickou misii s dary do Japonska nejen s nezištným cílem šíření tohoto náboženství, ale hlavně pro získání politické převahy na základě podpory japonského císaře.¹⁵

Japonského císaře dary, přivezené korejskými misionáři, velmi potěšili, avšak neodvážil se o věci přijetí buddhismu rozhodovat sám, a tak nechal toto rozhodnutí na svých třech ministrech. Dva s přijetím nového náboženství nesouhlasili z obav, že by tím vyvolali hněv domorodých kami, ale jeden se vyslovil pro přijetí, jmenoval se Soga no Iname. Ale až jeho syn, Soga Mumako je považován za zakladatele buddhistické obce v Japonsku.

K přijetí buddhismu v Japonsku bývají vztahovány různé příběhy, ale nejpravděpodobnější teorie je, že buddhismus dosáhl v Japonsku popularity na základě

¹³ Též hínajána.

¹⁴ Jména, která dostal historický Siddhárta Gautama po svém osvícení. Buddha znamená v pálijštině osvícený, probuzený.

¹⁵ REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*, s. 80.

jeho předchozího uznání v Číně, zemi, která se mezi Japonci, obzvláště na japonském dvoře, těšila nejvyššímu respektu. Dalším možným vysvětlením přijetí buddhismu je relativní prostota šintoismu, která se stala nedostačující pro rozvíjející se japonskou společnost.¹⁶

Od 8. do 12. stol. došlo k adaptaci buddhismu do té míry, že se v původně šintoistických chrámech střídali šintoističtí mniši s buddhistickými a vedle šintoistických vyobrazení se začaly objevovat i vyobrazení Buddhy. Buddhismus se zanedlouho stal náboženstvím respektovaným císařskou rodinou. Císařovna Suiko (593-628), která se stala velkou zastánkyní buddhistické nauky, přenechala státní záležitosti korunnímu princovi Šótoku Taiši, aby se mohla sama věnovat studiu buddhismu. Sám Šótoku Taiši byl nadšen pro buddhismus a koncipoval svou vládu v zemi tak, aby se buddhismus šířil dál. Ve výnosu nazvaném Sedmnáct článků nařídil všem svým poddaným, aby buddhismus respektovali.¹⁷ Vynaložil velké úsilí, aby pro japonský dvůr získal čínské a korejské učence, kněží, umělce a řemeslníky všeho druhu a mohl tak nechat postavit chrámy podobné buddhistickým chrámům v Koreji.¹⁸

Po první třetině sedmého století již bylo na území Japonska několik desítek chrámů a poměrně rozsáhlá buddhistická obec, která se měla nadále rozšiřovat. Japonci také cestovali za studiem buddhistických nauk do náboženských center v Číně a Koreji, aby se následně mohli vrátit šířit v Japonsku doktríny jejich náboženství.

Je samozřejmé, že pokud se buddhismus rozdělil na různé sekty již krátce po smrti jeho zakladatele, docházelo k dalšímu štěpení také po importu do Japonska. Buddhistická nauka nebyla dovážena jako jakási myšlenková abstrakce, ale jejími nositeli byli konkrétní učenci, kteří se hlásili k rozličným věroučným školám a sektám.¹⁹ Sekty, které přišli do Japonska v 7. a počátkem 8. století byly jak théravádového, tak mahájánového typu. Avšak ty mahájánové přetrvali na úkor théravádových, které buď úplně zmizeli, nebo byla jejich věrouka absorbována sektami mahájánovými.²⁰ První sekty, které se v Japonsku rozšířily, jsou nazvány sekty Nara, podle oblasti ve které se nacházely. Byly to sekty: Sanron,

¹⁶ REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*, s. 83.

¹⁷ Edikt byl inspirován současně buddhistickými i konfuciánskými ideály.

¹⁸ REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*, s. 84.

¹⁹ Tamtéž, s. 84.

²⁰ Tamtéž, s. 87.

Džódžicu, Hossó, Kuša, Kego a Ricu. Tyto sekty se dostaly do Japonska v rozmezí let 625 až 754. Nara,²¹ město, kolem kterého byly sdruženy obce výše jmenovaných sekt, bylo prvním velkým městem v japonské historii. Podle některých zdrojů mělo až půl milionu obyvatel a v jeho okolí se nacházely nejkvostnější buddhistické chrámy. Podle tohoto města se jmenuje celá epocha, kdy byla Nara hlavním městem. V období Nara byly také sepsány nejstarší japonské spisy o historii, Kodžiki roku 712 a Nihongi roku 720. Obecně je období Nara považováno za epochu rozkvětu a vzniku velkých uměleckých a literárních děl.

Je nutné uvést tu skutečnost, že buddhismus si získal náklonnost v první řadě u vládnoucích vrstev, na rozdíl od běžného lidu, který více lpěl na tradičnějším šintoismu.²² Bylo to způsobeno tím, že buddhističtí učenci, kteří přicestovali z Číny nebo se tam učili, se stávali, díky svým nabytým znalostem, poradci vládců a šlechty, a tak na ně přenášeli vliv buddhistických učen.

V důsledku toho, že se buddhističtí mniši, sídlící v Naře, stále více vměšovali do státních záležitostí, rozhodl se nový císař na počátku období Heian přesunout sídlo vlády z Nary do Kjóta, kde setrvalo až do roku 1868, počátku období Meidži. Zároveň se rozhodl učinit kroky pro to, aby se buddhističtí duchovní věnovali striktně duchovní činnosti a světské zájmy přenechali císaři. S tím souvisí vyslání dvou slibných studentů za studiem do Číny a následné založení dvou významných buddhistických sekt. Byly to sekty Tendai a Šingon, které si zachovaly své prominentní postavení až do současnosti.

Sekta Tendai se vyznačovala svým benevolentním postojem ke všem buddhistickým tradicím a syntetizovala v sobě většinu théravádových a mahájánových proudů. Na rozdíl od jiných sekt, které se zaměřovaly buď na studium buddhistických textů nebo na meditativní činnost, sekta Tendai ve svých doktrínách nezavrhovala žádný z těchto přístupů a prohlašovala, že všechny postoje jsou pravdivé v závislosti na kontextu, ve kterém vznikaly.²³ Takto sekta fungovala však pouze teoreticky. V praxi docházelo k selektivnímu přístupu k různým spisům, a tak byly některé považovány za stoprocentně autentické a jiným nebyla přikládána taková vážnost. Z důvodu nejednotnosti nauk sekty

²¹ Správní centrum provincie Jamato (současná prefektura Nara).

²² REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*, s. 89.

²³ Tamtéž, s. 91.

Tendai docházelo v minulosti k častokrát k odštěpení některých přívrženců a vzniku nových sekt.²⁴ Z Tendai se odštěpili zakladatelé sekt uctívajících Buddhu Amidu, zenových sekt a sekty Ničiren.

Sekta Šingon měla na druhou stranu mnohem propracovanější systém doktrín. Podle jejích učení se může člověk zlepšovat pomocí dvou žebříků. Prvním je intelektuální žebřík a druhým je žebřík morální. Po intelektuálním žebříku může člověk stoupat stupínek za stupínkem od naprosté konečnosti k úplnosti.²⁵ Morální představuje jakési buddhistické desatero.²⁶ Podle sekty Šingon existuje Diamantový svět (Kongókai)²⁷, který je trvalý a neměnný. Pravým opakem tohoto světa je svět jevů. Středem obou těchto světů je Buddha Vairócana. V Diamantovém světě má Vairócana podobu Velkého slunce (Dainiči), které k sobě svým světlem přitahuje všechna tělesa. V materiálním světě emanují z Vairóčany buddhové, z buddhů emanují bódhisattvové, z nich pak vznikají menší bytosti, až se postupně vyvine celý svět. Vairócana (Věčný Buddha), byl tedy pro sektu Šingon součtem všech pravd a zdrojem všech bytostí. Člověk je oddělen od Vairóčany pouze zdánlivě, ve skutečnosti je s ním v jednotě.²⁸

Kóbó Daiši, zakladatel sekty Šingon v Japonsku, se z velké míry zasloužil o prosazení buddhismu, a to nejen skrze šíření buddhistické nauky, ale také díky jeho syntezě buddhismu s domorodým šintoismem. Prohlásil, že sluneční bohyně Amaterasu a Vairócana (Dainiči – Velké slunce) jsou jeden a týž princip a dal tak vzniknout Rjóbu šintoismu („Dvoustrannému šintoismu“).²⁹ Ostatní buddhové a šintoističtí kami byli prohlášeni za emanace Velkého slunce jako nejvyššího principu.

Na půdě Japonska získal buddhismus definitivně tvář polyteistického náboženství, velmi vzdáleného svému původnímu pravzoru. Díky učencům a vzdělaným buddhistickým mnichům, kteří cestovali za studiem do Číny a Koreji, se buddhismus stal v Japonsku hnacím motorem rozvoje kultury, umění a vzdělání. Přes jeho nesporný přínos na poli sociálního rozkvětu však intelektuální rozvoj, který je pro rozvíjející se společnost

²⁴ Tamtéž, s. 93.

²⁵ Tamtéž, s. 95.

²⁶ Tamtéž, s. 95.

²⁷ Jakýsi „svět idejí“. Tamtéž str. 95.

²⁸ REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*, s. 96.

²⁹ Tamtéž, s. 98.

bezesporu zásadní, stagnoval. Společnost se tak sice těšila materiálnímu blahobytu, avšak kvalita duchovního života postupně upadala, až se koncem 11. století stala z buddhistických klášterů místa morálního úpadku.³⁰

Z tohoto období se museli nevyhnutelně zrodit nové duchovní osobnosti, které se v nesouhlasu se soudobými poměry snažily povznést obecnou morálku a zbožnost. Mezi takové „reformátory“ patřil například mnich Genšin, který sice nestál přímo u zrození některé ze sekt, ale byl považován za výraznou duchovní osobnost i čínským císařem.³¹ Další takovou osobností byl Rjónin, zakladatel první ze sekt uctívajících Buddhu Amidu, Júdzú Nembucu (Spolek vzájemného prospěchu skrze Nembucu³²). Rjónin se snažil získat pro svou sektu co nejvíce příznivců tvrzením o údajné vizi, ve které mu Buddha Amida sdělil, že může vejít do ráje i na základě zásluh získaných podporováním ostatních. Sekta Júdzú Nembucu je první skutečně japonskou sektou, jelikož všechny předchozí byly původně importované z Číny.³³

1.2.1 Zen

Zvláštní kapitolu bych rád věnoval zenovému buddhismu, který hraje poměrně význačnou úlohu v kontextu následujících kapitol. Zen³⁴ je buddhistický směr, tradující svůj původ od indického mnicha Bódhidharmy, který je dle zenové tradice považován za 28. patriarchu, tzn. za 28. nástupce po Buddhovi. Bódhidharma přišel do Číny kolem roku 520 n.l. kde začal vyučovat buddhismus po vzoru Gautamy Buddha, tedy nikoliv za pomoci svatých textů a ikonografie, nýbrž předáváním učení „ze srdce do srdce.“³⁵

Hlavním rysem zenového směru buddhismu je tendence očistit duchovní praxi od komplikovaných myšlenkových systémů i od lidové spirituality, projevující se uctíváním vyobrazení a vykonáváním obřadů. Hlavním prvkem zenové praxe je tzv. zazen, čili meditace vsedě, jejíž hlavním účelem je oprostit mysl meditujícího od lpění na

³⁰ Tamtéž, s. 101.

³¹ Tamtéž, s. 103.

³² Tzn. opakování modlitby „Namu Amida Bucu.“ (Uctívám tě, Buddho Věčného života a světla.)

³³ REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*, s. 104.

³⁴ V čínštině čchan, v sanskrtu dhjána. Do češtiny by se daly přeložit tyto výrazy jako *pohroužení*.

³⁵ NUKARIYA, Kaiten. *The Religion of the Samurai*, str. 5.

materiálním, ale zároveň i na duchovním světě. Jde především o vyprázdnění vědomé mysli při meditaci samotné a o následné získání vhledu do podstaty věcí – osvícení. V tomto ohledu se zen velmi přibližuje původní buddhistické praxi, jíž učil Siddhárta Gautama.

1.3 Konfucianismus

Chceme-li alespoň obecně referovat o japonské společnosti, jejím historickém vývoji do příjezdu prvních Evropanů a o vlivu, který na ni měla čínská kultura, nesmíme opomenout filosofický směr, který z velké části definoval společnost čínskou.

Konfucianismus patřil ve starověké i středověké Číně k nejdůležitějším filosofickým systémům. Pro své zaměření na etiku a společenské normy byl přijat za oficiální filosofii císařského dvora. Na základě spisů konfuciánských učenců, jejichž díla patřila k základům akademického vzdělání, se v čínském císařství vyvinul velmi propracovaný systém, který zajišťoval plynulou a kultivovanou správu celé země.

První konfuciánští učenci přišli do Japonska z Číny přes Koreu (jako v případě buddhismu) přibližně ve 3. století našeho letopočtu. Podle tradičních pramenů byla znalost konfuciánských spisů pokládána na japonském císařském dvoře za to nejlepší vzdělání.

Hlavním příspěvkem konfucianismu japonské kultuře bylo přijetí učení o pěti základních ctnostech³⁶ japonskými císaři, jako pilíře pro správné panování a správu země. Kromě těchto pěti ctností, které byly silně určující pro další vývoj japonské kultury, si však konfucianismus v Japonsku nikdy nevydobył tak dominantní postavení, jak se mu to podařilo v Číně.

V průběhu sedmého a osmého století se konfuciánská filosofie začala rozšiřovat do širšího okruhu japonských učenců a ve své nejzákladnější formě, v podobě tzv. synovské úcty, do valné většiny domácností.³⁷ Dokonce se na několik století prosadil čínský systém výběru nejlepších vzdělavců do administrativních pozic, který byl však postupem času znehodnocen rodovým nástupnictvím a přibližně v době nástupu

³⁶ Pět vztahů vzájemné součinnosti v konfucianismu.

³⁷ ARMSTRONG, Robert. *Light from the East: Studies in Japanese Confucianism*, s. 24

ašikagského šógunátu³⁸ již byly hodnosti a funkce opět dědičné.³⁹

1.4 Úcta k předkům

Důležitým aspektem duchovního života Japonců je respekt, který projevují svým předkům. V současnosti už nemá uctívání předků takovou váhu a spirituální náboj jako v minulosti, ale ještě donedávna se jednalo o významné kulturní specifikum. Předpokládá se, že jako množství jiných kulturních inspirací, tak i zbožná úcta k zesnulým rodinným příslušníkům pochází původně z Číny. Téměř každá domácnost měla pro uctění zesnulých členů rodu k tomuto účelu určený oltář, který sloužil při těchto obřadech. Na oltáři jsou umístěny dřevěné lakované destičky, na nichž je zlatým nebo bílým písmem napsáno jméno zesnulého člena rodiny. V převážné většině případů byl tento druh oltáříku spojen s oltářem buddhistickým, jelikož buddhismus v Japonsku převzal péči o pohřební administrativu a ceremonie.⁴⁰ Za každého zesnulého byly vytvořeny dvě destičky, jedna se stala součástí oltáře u rodiny zesnulého a jedna byla uchovávána v buddhistickém chrámu, ve kterém byl registrován. Destičky, které náleží rodině, se dají nalézt pouze na oltáříku v domácnosti hlavy rodu, tedy nejstaršího mužského potomka. Ostatní členové rodiny za účasti na významnějších ceremoniích docházejí do té domácnosti, která destičky se jmény předků uchovává. Obřady na památku zesnulých se různí v závislosti na jejich významu v průběhu roku, většinou je součástí rituálu zapálení svíčky a vonných tyčinek, ale příležitostně jsou zesnulým nabídnuty i obětiny v podobě misky s rýží, květin, šálku saké nebo čaje. V případě šintoistického ritu probíhá ceremonie mlčky a obětiny jsou předkům prezentovány poklonou a tlesknutím, v buddhistické variantě je tlesknutí nahrazeno některou s buddhistických manter.⁴¹

U významnějších příležitostí vede rituál šintoistický nebo buddhistický mnich. K účasti na ceremonii je pozván širší rodinný okruh a celá událost probíhá poměrně

³⁸ Na přelomu 13. a 14. století.

³⁹ ARMSTRONG, Robert. *Light from the East: Studies in Japanese Confucianism*, s. 22

⁴⁰ ADDISON, James. Religious Life in Japan. *The Harvard Theological Review*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1925), s. 321-356, s. 323.

⁴¹ ADDISON, James. Religious Life in Japan. *The Harvard Theological Review*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1925), s. 321-356, s. 324.

komplexněji, než běžné denní obřady.

Úcta k předkům se v Japonsku zakládá původně na animistické víře v posmrtný život zemřelých, kteří v souladu s tradiční vírou v šintó získávají po smrti magickou moc a mohou tak ovlivňovat životy živých. Tento respekt k mrtvým však získal přílivem kulturního vlivu z Číny natolik různorodý obsah, že lze jen s velkými obtížemi charakterizovat jeho specifika. Velký vliv v tomto ohledu mělo konfuciánské pojetí úcty k předkům, které je spíše racionalisticky pojaté, a tudíž na opačné straně spektra než iracionální bázeň z nadpřirozené moci zemřelých, kterou představují animistické tendence společně s šintoistickým kultem. Vzhledem k promísenému charakteru japonské duchovní tradice je pojetí tohoto kultu různými jednotlivci velmi individuální. Dalším duchovním směrem, který se integroval do způsobu, jakým Japonci uctívají své předky, byl buddhismus. Ačkoli buddhistický ritus je patrně nejrozšířenější, jeho obsah se odlišuje od ostatních. Buddhismus začal do japonské kultury pronikat ještě v rané fázi jejího utváření, společně s ostatními kulturními specifiky pocházejícími z Číny. Japonská úcta k předkům byla silně ovlivněna svým čínským ekvivalentem, ale na rozdíl od něj do sebe souběžně integrovala i buddhistické principy. Proto jsou v Japonsku zádušní ceremonie tak úzce spjaté s buddhistickými rituály. Ceremonie pro uctění zesnulých se proto v podání buddhistické tradice nese spíše v duchu přímlyvy za jejich vzestup ve světě buddhů, než jako prosba o pomoc živým, jak je tomu v šintoistickém ritu, který předpokládá, že zesnulí po smrti získávají nadpřirozenou moc. Tento motiv je zejména silný u sekty Šin, která se brání uctívání jiných božstev než je Buddha Amida, a tak veškeré zádušní modlitby probíhají chválou jeho jména. Na druhou stranu mahájánový buddhismus díky své přizpůsobivosti kulturnímu prostředí přejal do svého ritu množství původních japonských prvků a i v širší buddhistické tradici jsou ti, kteří zesnuli před dlouhou dobou,⁴² považováni za mnohem mocnější, než byli bezprostředně po svém skonu,⁴³ a tudíž jim jsou adresovány žádosti o ochranu a prosperitu.⁴⁴

⁴² Hotoke – duše dlouho zesnulých.

⁴³ Věřící jsou přesvědčeni, že se z nich stali další buddhové.

⁴⁴ ADDISON, James. Religious Life in Japan. *The Harvard Theological Review*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1925), s. 321-356, s. 325.

1.5 Společenská hierarchie

Nejvyšší pozemskou autoritou v Japonsku byl již odnepaměti císař. První zmínka o císařské osobě se nachází ve spisu Kódžiki, zabývajícím se historií Japonska.⁴⁵ Podle těchto spisů je za prvního japonského císaře považován císař Džimmu,⁴⁶ jehož vláda je datována do 7. století před naším letopočtem.

Úcta a naprostá oddanost vůči nadřízeným, která je pro japonskou kulturu tolik charakteristická, má svůj původ v čínském konfucianismu, který se však v Japonsku prosadil mnohem výrazněji, než v zemi svého původu. Poslušnost vůči nadřízenému, syna k otci, manželce k manželovi, mladšího bratra ke staršímu a vzájemný respekt rovně postavených se stal tím nejzákladnějším pilířem japonské etiky.⁴⁷

Přestože byli Japonci silně ovlivněni čínskou kulturou ve všech jejích aspektech, tak nikdy nepřijali čínský způsob správy země ve formě úřadů, řízených vybranými vzdělanci, kteří se za tímto účelem museli podrobovat patričním zkouškám. Namísto toho zde přetrval patriarchální systém předávání úřadu, případně přímé jmenování příslušným panovníkem.⁴⁸

V polovině období Heian (tzn. cca na konci 10. století) se v Japonsku utvořil feudální systém správy jednotlivých územních celků,⁴⁹ který přetrval až do konce období Sengoku.⁵⁰ Tento způsob správy vznikl v důsledku zmenšení významu centrální vlády a naopak zvyšujícího se vlivu jednotlivých správců (feudálů), kteří postupně získali na svých panstvích hlavní legislativní pravomoc.

V takovém politickém prostředí, které kladlo důraz na prosazování vůle panovníka vojenskou mocí, vznikla, pro Japonsko velmi charakteristická, válečná tradice se silně

⁴⁵ Kronika Kódžiki svým obsahem pokrývá období od vzniku prvních japonských božstev (kami) až po období 33. císaře, tedy až do počátku 7. století.

⁴⁶ Pravděpodobně mytická postava panovníka žijícího až 126 let v období 711-585, jak uvádí tradiční pramen.

⁴⁷ GUNSAULUS, Helen. *Gods and Heroes of Japan*, s. 15.

⁴⁸ HISHO, Saito. *A History of Japan*, s. 33.

⁴⁹ Šóen.

⁵⁰ Také Azuči-Momojama, podle názvů sídel jednotlivých autorit, které měly podíl na nově vznikající centrální vládě. Óda Nobunaga s hradem Azuči ve městě Azuči v provincii Ómi (dnešní prefektura Šiga) a Tojotomi Hidejoši s hradem Momojama (též Fušimi-Momojama nebo jen Fušimi) na území dnešního Kjóta.

vyvinutým smyslem pro čest a hierarchickou oddanost.⁵¹

Od zřízení kamakurského šógunátu⁵² neměl již císař až do počátku období Meidži prakticky žádnou politickou moc, a zůstával tak pouze jako panovnický symbol, který si jen formálně udržoval svou autoritu. Tak jako v současnosti, kdy je v Japonsku ustanovena jako vládní zřízení konstituční monarchie a císař tedy v podstatě nemá žádnou politickou pravomoc, tak i v minulosti měl císař spíše náboženský a národně uvědomující význam, ale skutečná moc spočívala v rukou šógunů nebo různých regentů.⁵³

Japonský císařský rod odvozuje svůj původ od nejvýznačnějšího japonského božstva, sluneční bohyně Amaterasu, a proto je císař považován za ztělesněného boha na Zemi. Právě z tohoto důvodu nikdy nedošlo k tomu, že by byly císaři upřeny jeho privilegia. Ať už byla císařova pozice jakkoli formální, vždy bylo s jeho úřadem zacházeno s úctou a respektem. Japonský císařský rod je také považován za nejdéle trvající nepřerušenou hegemonní linii.

V období sengoku, tedy válčících knížectví, byl sice jediným a nejvyšším vládcem v Japonsku císař se sídlem v Mijaku, ale v důsledku toho, že jeho pozice byla respektována pouze formálně, a převážně na úrovni náboženské, byla země rozvrácena bojem jednotlivých daimjóů o územní nadvládu a materiální zisk.

V době příjezdu prvních katolických misionářů již císař dávno neměl žádnou skutečnou moc a trvalo téměř čtvrt století, než se křesťanští misionáři měli možnost prezentovat svrchovanému vládci celého Japonska. Tím byl císařský regent Tojotomi Hidejoši, však naneštěstí pro misionáře nebyl křesťanství pozitivně nakloněn, a tak se jejich velká očekávání proměnila v rozčarování z událostí, které měly následovat. Hidejoši podnikl jako jeden z kroků pro udržení své moci nad japonskou společností tzv. hon na meče,⁵⁴ při kterém byly konfiskovány zbraně vrstvám lidí, u kterých jejich vlastnictví nebylo pro aktuální vládu žádoucí. Do skupiny takto postižených obyvatel patřili především rolníci a ti, kteří nebyli schopni, anebo nechtěli přislíbit poddanost v hierarchické posloupnosti vedoucí až k Hidejošimu. Do této druhé skupiny patřili i

⁵¹ GUNSAULUS, Helen. *Gods and Heroes of Japan*, s. 15.

⁵² Období 1185-1333, na jehož počátku (přesněji v roce 1192) byl ve městě Kamakura zřízen úřad šóguna, který se stal na dlouhou dobu jedinou skutečnou hegemonní autoritou.

⁵³ Japonsky kampaku.

⁵⁴ Katanagari.

válečníci, kteří v neustálých bojích přišli o příslušnost k některému pánu,⁵⁵ a nezbývalo jim nic jiného, než se nechávat za odměnu najímat k účasti na různých ozbrojených konfliktech. Tato skupina lidí byla pro nově zformovanou vládu obzvláště nepohodlná, jelikož často tvořila jádro různých zločineckých skupin a povstaleckých armád, a tak mohla být vždy potenciální hrozbou pro integritu země. Takto došlo ke striktní diferenciaci raně novověké japonské společnosti na hospodářskou a válečnickou třídu, která přispěla k udržení centrální tokugawské vlády po více než čtvrt tisíciletí.

⁵⁵ Tzv. róninové. Rónin – samuraj (tzn. člen válečnického stavu) bez pána nebo v případě lenního vazala, poddaného zbaveného léna. V období Edo, po sjednocení Japonska pod jednotnou vládu šógunátu, rozhodoval o stavu jednotlivých panství, na základě své absolutní působnosti, šógun.

2. PRVNÍ MISIONÁŘI MEZI JAPONCI A JEJICH POSTOJ K JAPONSKÉ SPOLEČNOSTI

2.1 Původ misíí

Latinský výraz *missiō*⁵⁶ znamená poslání. Misionář je tedy člověk, který plní určité poslání, a tím je pro něj šíření křesťanství na místech, kde ještě nebylo přijato jako správný přístup k životu.

Křesťanské misie se zakládají na interpretaci biblických textů, které se dají důvodně považovat za přání Ježíše Krista, aby i jeho následovníci hlásali evangelium. Příkladem mohou být úryvky z evangelií a Skutků apoštolů.

„Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“ (Mt 28, 19-20)

Podobný text se nalézá i u Marka 16, 14-20, u Lukáše 24, 27 a také u Jana 20, 21. Ve Skutcích apoštolů se pak dovídáme, že apoštolové vzali Ježíšův výrok skutečně vážně a začali šířit evangelium nejprve mezi Židy a Samařany (Sk 5, 42), ale posléze i mezi pohanskými národy za hranicemi Palestiny. Nejvýznamnějším misionářem rané církve byl apoštol Pavel, který se během svého života vypravil na tři velké misijní cesty po zemích kolem Středozemního moře a přinesl tak evangelium až do zemí jako je Řecko, Makedonie a na sklonku svého života i do Itálie, na své cestě do Říma.⁵⁷

Na konci 3. století bylo křesťanství již poměrně rozšířené náboženství, se kterým bylo možné se setkat na rozlehlém území od Indie až po Británii. Misie v následujících stoletích jen dál rozšířily a upevnilly pozici křesťanské víry na území Evropy. Za zmínku stojí misie nestoriánů,⁵⁸ kterým se podařilo v období mezi 7. a 9. stoletím dojít až do Číny,

⁵⁶ Missiō, ōnis, f.

⁵⁷ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16.–18. století*, s. 9.

⁵⁸ Nestoriánské církve se oddělily od církve v 5. století; vyznávají Nestoriovu christologii antiošského typu (Kristus má dvě přirozenosti – božskou a lidskou – v jedné osobě).

kde položili základy křesťanských komunit.⁵⁹

Převratnou etapu šíření křesťanství započaly zámořské objevy nových světadílů a následná kolonizace získaných území. Největšími velmocemi zámořských objevů se koncem 15. století stalo Portugalsko a Španělsko. Vzájemně si však konkurovali natolik, že bylo nutné rozdělit sféry jejich vlivu. V Tordesillaské smlouvě z roku 1494 si rozdělili Zemi pomyslnou čarou na východ a západ, kde mohly obě velmoci volně zakládat kolonie. Podle dobových geografických znalostí připadla Portugalcům území východně od západní hranice dnešní Brazílie a Španělům zase všechna území na západ.⁶⁰

První Evropané přistáli u japonských ostrovů asi roku 1542⁶¹. Byli to portugalští obchodníci, kteří v té době křižovali námořní cesty Dálného východu. Objevení Japonska předcházelo získání území v Indii (město Góa) a na Malajském poloostrově (město Malakka). Od roku 1545 připlouvaly portugalské lodě do Japonska pravidelně. Kotvily převážně v přístavech Hirado a Nagasaki, ležících na ostrově Kjúšú. Obchodníci, kteří se na nich plavili, kupovali od Japonců převážně stříbro, které měnili za zboží z Číny a jihovýchodní Asie. Mohutným portugalským lodím s velkým výtlakem nemohly malé japonské džunkky naprosto konkurovat, a tak zde měli portugalští obchodníci v podstatě monopolní postavení.⁶²

Pro španělskou a portugalskou koloniální politiku a obchod byla charakteristická součinnost vojska, obchodníků a misionářů pro dosažení vzájemných cílů. Jelikož právo kolonizovat nová území udílel jednotlivým panovníkům papež, ti byli na oplátku povinováni zajistit na těchto územích evangelizaci a hradit výdaje s tím spojené. A tak není ku podivu, že se křesťanství v Japonsku šířilo ruku v ruce se zámořským obchodem.

⁵⁹ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16.–18. století*, s. 10.

⁶⁰ Tamtéž, s. 14 – 15.

⁶¹ Rok 1542 odpovídá evropským pramenům, podle japonských to bylo roku 1543. VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 239.

⁶² VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 239.

2.2 František Xaverský

Úplně prvním misionářem na území japonských ostrovů byl jezuitský kněz a spoluzakladatel Tovaryšstva Ježíšova František Xaverský.⁶³ Narodil se 7. dubna 1506 v baskickém království Navarra. V době jeho dětství bojovala Navarra o nezávislost proti Francii a Španělsku. V bojích roku 1515 a 1520 byl navarrský odpor zlomen a Navarra byla připojena ke Španělsku. I přes neblahý vliv této události na Františkovu rodinu se mu dostalo humanistického vzdělání, a tak roku 1525 započal studia na univerzitě v Paříži, kde strávil dalších jedenáct let. Roku 1528 se na koleji seznámil s Ignácem z Loyoly⁶⁴, iniciátorem založení Tovaryšstva Ježíšova. Ignácův přístup k víře změnil i Xaverského pojetí duchovního života, a tak 15. srpna 1534 Ignác, František a další spoluzakladatelé Tovaryšstva Ježíšova složili první řádové sliby. Z Tovaryšstva se měl stát řád zaměřený na studium, vědu a apoštolskou činnost.⁶⁵ Na jaře roku 1539 předložil Ignác papeži Pavlu III. zakládající listiny Tovaryšstva, který je v září téhož roku ústně potvrdil. V roce 1540 pak papež vydal apoštolský list *Regimini militantis ecclesiae*, plnoprávné potvrzení řádu.

Evropa byla na úsvitu zámořských objevů a nabyla přesvědčení, že obyvatelům nových světů je nutné přinést křesťanskou zvěst. Portugalský král Jan III. potřeboval pro správu své indické kolonie pomoc misionářů, kteří by byli schopni efektivně obracet domorodce na křesťanskou víru a udržovat v chodu nově vzniklé misijní stanice. Přikázal tedy svému vyslanci jet do Říma a získat pro portugalskou misii několik jezuitských kněží, o nichž mu bylo řečeno, že budou schopni plnit své úkoly s výbornými výsledky. Ignác původně uvolnil dva jezuitu, kteří měli společně s vyslancem odcestovat 15. března 1540 do Portugalska, ale jeden byl zeslabený horečkou, jež v té době v Římě vypukla, a tak musel na jeho místo nastoupit František, Ignácův sekretář, který byl jako jediný momentálně k dispozici. Koncem června roku 1540 jezuité dorazili do Lisabonu. Během jejich krátkého působení u portugalského dvora si jejich aktivity a vliv na společnost král natolik oblíbil, že si je chtěl u dvora ponechat. Rozhodlo se nakonec tak, že 7. dubna 1541,

⁶³ Francisco de Yasu y Xaver, zemřel 3. prosince 1552 v na ostrůvku Šang-čchuan u čínského pobřeží.

⁶⁴ Iñigo de Loyola, nar. 1491, zem. 1556; byl spoluzakladatelem a hlavním představeným Tovaryšstva Ježíšova.

⁶⁵ XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 12-13.

necelý rok po příjezdu do Lisabonu, odjel na misijní cestu pouze Xaverský.⁶⁶ Jeho první misijní cestou bylo původně město Góa v Indii, kde spravoval již dříve založené křesťanské obce. Nicméně Japonsko se mělo stát pro Xaverského jeho osudovým posláním. K cestě na japonské ostrovy ho přimělo setkání s uprchlým japonským samurajem⁶⁷ jménem Andžiró⁶⁸ a jeho dvěma společníky, po němž se František rozhodl do Japonska odcestovat a šířit tam evangelium. Portugalskému králi, který byl patronem Xaverovy misijní cesty, odůvodnil svůj odjezd do Japonska nanejvýš nepříznivou situací pro misijní činnost v Indii a na druhé straně optimistickými vyhlídkami pro přijetí katolické víry na japonských ostrovech.⁶⁹ Na cestu do Japonska ho vedle Andžiróa a jeho společníků, doprovázel také španělský kněz Cosme de Torres,⁷⁰ bratr Juan Fernández⁷¹ a jeden nebo dva portugalští šlechtici.

Výprava do Japonska přistála dne 15. 8. 1549 v přístavu Kagošima na ostrově Kjúšú. Andžiró, který Xaverského doprovázel, se stal jeho prostředníkem při misijní práci v Japonsku a usnadnil mu tak první kroky v tomto naprosto cizím prostředí.

Příhodnou se zdála být i aktuální politická situace v Japonsku, které bylo tou dobou bez centrální vlády a rozdělené na dílčí územní celky – knížectví.⁷² V tomto období (1467-1568) byla moc šóguna⁷³ nepatrná, a tak byla jednotlivá knížectví naprosto autonomními územními jednotkami v čele s knížetem (daimjó). Tato etapa japonských dějin bývá také nazývána obdobím *Válčících knížectví* (Sengoku).⁷⁴

Toto období bylo také výrazně ovlivněno prvními kontakty s portugalskými objeviteli. Japonci, jako národ válečníků, měli nemalý zájem o zbraňový arzenál, který si na svých objevitelských cestách Portugalci přivezli s sebou, a tak se jím nechali inspirovat

⁶⁶ XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 13-17.

⁶⁷ Člen japonské válečnické třídy.

⁶⁸ Též Hadžiró, Jadžiró.

⁶⁹ Dopis portugalskému králi Janu III. z Malakky, 20. června 1549. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s.105.

⁷⁰ Nar. 1510 ve Valencii, zem. 1570 na Amakuse v Japonsku; setkal se s Františkem Xaverským v Malacce, kde ho Xaverský přijal do Tovaryšstva.

⁷¹ Španělský bratr Tovaryšstva Ježíšova; nar. v Cordobě, zemřel roku 1567; jako první zpracoval základy japonské mluvnice.

⁷² REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 62.

⁷³ Šógun nebo Seii taišógun (Generalisimus podmaňující barbary) byl nejvyšším vojenským titulem a zároveň označoval nejvyšší hodnotu v systému vojenské vlády v Japonsku. Od nastolení šógunátu neměl císařský dvůr prakticky žádnou skutečnou moc až do abdikace posledního šóguna za buržoazní revoluce roku 1867.

⁷⁴ REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 62.

do té míry, že již v druhé polovině 16. století se bitvy vedly za použití děl a v knížectvích, která si to mohla dovolit, stála opevnění evropského typu.⁷⁵

Prvním místem Františkova působení byla provincie Sacuma, ležící na ostrově Kjúšú, jejíž hlavním městem byla Kagošima. Její vládce, daimjó Šimazu Takahisa, byl zpočátku nakloněn Františkově působení v této oblasti, a to především z přesvědčení, že šíření křesťanství s sebou přinese i rozvoj zaoceánského obchodu. Ukázalo se však, že Takahisova vstřícnost vůči jezuitům nebude mít pro provincii žádný přínos, a tak s postupem času náklonnost knížete vůči Františkově misii ochabla, až mu bylo nakonec působení znemožněno docela. Xaverský tento obrat v Takahisově přístupu odůvodňuje v dopise spolubratrům Tovaryšstva vlivem bonzů,⁷⁶ kteří měli daimjó přesvědčit, že přijetím křesťanství utrpí knížectví jen škodu.⁷⁷ Povolení ke hlásání katolicismu získal František zpočátku tak snadno také proto, že Japonsko bylo výrazně tolerantnější vůči různým náboženským směrům, a že se samotný daimjó, který povolení vydal, domníval, že bude křesťanství schopno koexistovat s ostatními náboženstvími. Křesťanství na sebe však pohlíželo jako na autentické Boží zjevení, a nebylo tak schopné se včlenit do náboženského prostředí typického pro kultury východní Asie.

Xaverský sám mluví o Japoncích jako o národu, který je mezi „pohanskými“ národy nejzpůsobilější přijmout křesťanskou víru. O tom se přesvědčil, když pobýval v oblasti své japonské misie v provincii Sacuma. V jeho dopisech do Říma a jeho spolubratřím důkladně popisuje vlastnosti tohoto cizího ušlechtilého národa s neskryvaným nadšením. Pro něj představoval japonský smysl pro čest, pokoru a loajalitu ty nejlepší předpoklady pro přijetí křesťanství.

„Tedy především: tento národ, jak dalece jsme mohli poznat z našeho dosavadního styku, je ze všech nově objevených zemí světa na nejvyšší úrovni. Nevím, který jiný pohanský národ by se mohl s Japonci měřit. Jsou – obecně řečeno – ve všem celkem dosti nadaní, bez zloby a velice příjemní v jednání; jejich pojem cti je zvlášť výrazný, o čest jim

⁷⁵ Tamtéž, s. 77.

⁷⁶ Soudobé japonské označení buddhistických duchovních.

⁷⁷ Dopis Otcům a spolubratřím řádu Tovaryšstva Ježíšova v zemích Evropy z Kočinu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 148. Tento dopis je v podstatě považován za kulturní zprávu.

jde především. Většinou mají málo prostředků, ale nikdo nepovažuje chudobu za hanbu, ani u šlechticů, ani u občanského stavu.“⁷⁸

V pozdějších dopisech již však není tak optimistický a jeho entusiasmus se mění ve skepsi postupně s tím, s jakými obtížemi se on a jeho druhové potýkají na cestě Japonskem a během jejich misijní práce.

„Kdokoli přijde do Japonska, bude vystaven mimořádným nebezpečím, protože bude nutno porazit mnoho různých sekt, vyvrátit jejich bludné učení a odhalit před vším lidem, s jakou potměšilostí a lstí dělají bonzové své dílo, aby vytloukli z lidí peníze. Ovšem bonzové sami to nebudou poslouchat s klidem, a když se poukáže na to, že nemají žádnou moc, aby vysvobodili duše z pekla, budou protestovat o to víc, protože toto předstírání je pro ně největším zdrojem příjmů. Otcové budou muset obstat v těžkých zkouškách. I jinak na ně čekají těžkosti větší, než si teď mohou představit. Budou se k nim dobývat ve dne v noci mnozí návštěvníci, kteří na ně budou dotírat neustálými otázkami; stejně tak budou muset často navštěvovat mocné této země v jejich palácích, neboť tomu se člověk vyhnout nemůže! Nenajdou žádný čas k modlení, k rozjímání, ani k nějaké vnitřní usebranosti; ani mši svatou nebudou moci alespoň ze začátku slavit. Budou muset použít všechn svůj čas na zodpovídání otázek; ani breviář se nebudou moci modlit a dokonce jim nezbude skoro žádný čas na jídlo a spaní. Japonci jsou vůči cizincům bezohlední, pohrdají cizozemci a při každé příležitosti se jim vysmívají.“⁷⁹

Největší potíží, alespoň z počátku, byla pro Františka a jeho společníky jazyková bariéra mezi oběma národy.

„Kéž nám Bůh náš Pán, pomůže naučit se rychle řeč, abychom mohli zvěstovat jeho činy. Pak budeme brzy s jeho přispěním a milostí moci s užitkem působit. Neboť dosud

⁷⁸ Dopis Otcům Tovaryšstva v Góa z Kagošimy, 5. listopadu 1549. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 119.

⁷⁹ Dopis otci Ignáci z Loyoly v Římě z Kočinu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 142.

*stojíme mezi Japonci jako sochy: vidíme, jak živě se o nás baví, ale protože jim nemůžeme rozumět, musíme mlčet. Musíme se teprve učit řeč jako malé děti – a kéž se Bohu líbí, abychom se jim podobali v prostotě a čistotě srdce, abychom od nich vše odpozorovali, následovali jejich příkladu a napodobili maličké jak v učení se řeči, tak v nevinnosti, která je vzdálena všeho zlého.*⁸⁰

František se údajně setkává s odporem vůči své víře zejména ze strany tzv. bonzů, jak jsou označováni mniši v buddhistických kláštorech. Popisuje je jako podvodníky, kteří využívají laické obyvatelstvo k vlastnímu prospěchu.⁸¹ Nicméně se z jeho dopisů dovídáme o soudobé buddhistické praxi v Japonsku. Tvrdí, že Japonci nemají nejmenší pojem o tom, jak vznikl svět nebo duše, a podle jakých zákonů budou na jeho konci souzeni.

První rok pobytu v Japonsku působil sv. František v Kagošimě, přeložil do japonštiny nauku o stvoření světa a posledním soudu a tu pomocí transkripce do latinky se svými kolegy kázal. Podle jeho slov byli Japonci křesťanské víře nakloněni, ale často se ji zdráhali přijmout bez svolení svého pána. Po zhruba ročním působení v této oblasti musel František Sacumu opustit a najít jiné působiště, jak je již popsáno výše. Zatímco jeho japonský společník Andžiró zůstal a nadále působil v knížectví Sacuma.

V Hiradu⁸², kde v té době panoval daimjó Macura Takanobu, byl zpočátku také přijat přátelsky, ale když Takanobu zjistil, že mu styk s Františkovou misí nepřinese výrazný obchodní užitek, zaujal ke křesťanům, stejně jako Šimazu Takahisa, negativní postoj.⁸³ Nebyl však tak mocný, aby to mělo na šíření křesťanství výraznější vliv, a tak mohl Cosme de Torres zůstat na tomto území a dále spravovat tvořící se komunitu.⁸⁴

František a Juan Fernández putovali dál, až do města Jamaguči, které se nalézá v provincii Suó.⁸⁵ Zde se krátce setkali s Ouči Jošitakou, místním jakatou⁸⁶ a bylo jim

⁸⁰ Dopis otcům Tovaryšstva v Góa z Kagošimy, 5. listopadu 1549. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 127.

⁸¹ Viz pozn. 15.

⁸² Město v prefektuře Nagasaki, která leží na severozápadě Kjúšú.

⁸³ Dopis otcům a spolubratřím řádu Tovaryšstva Ježíšova v zemích Evropy z Kočinu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 148-149.

⁸⁴ Tamtéž, s. 149.

⁸⁵ Tamtéž, s. 149.

umožněno poučovat zdejší lid. Nebyli však spokojeni s výsledky své práce (málo lidí přijalo křest), a tak se rozhodli odcestovat do Mijaka⁸⁷, aby se setkali s císařem⁸⁸. To jim však nebylo umožněno a po zjištění, že císař nemá žádnou skutečnou moc a území, ve kterém sídlí, hrozí válečné rozbroje, rozhodli se vrátit do Jamaguči. Xaverský se rozhodl, že odevzdá úřední listiny místokrále a biskupa z Góy a také dary, které byly původně určeny pro císaře, Ouči Jošitakovi, jednomu z nejmocnějších daimjóů.

V den audience u Jošitaky si František neoblékl svůj prostý řeholní šat, ale naopak si na sebe vzal hedvábné roucho, aby reprezentoval blahobyť západního světa.⁸⁹ Jošitaka se chtěl odvděčit za dary, které od Portugalců dostal, ale Františkovým jediným přáním bylo, aby mohli svobodně šířit evangelium na jeho území. Vévoda souhlasil a po několika dnech vydal dekret, který umožňoval jezuitům svobodu hlásání evangelia v provincii Suó. Vévoda nebyl křesťanskou naukou příliš osloven, nicméně si cenil spojení s portugalským králem a papežem natolik, že dokud v Jamaguči vládl, nacházela se zde největší křesťanská misie v Japonsku.⁹⁰ Jeho náklonnost k jezuitským misionářům však nebyla ani v nejmenším pouhým projevem vděku za dary, které dostal od Portugalců. Nesliboval si od spojení s portugalskými misionáři, obchodníky a nyní i portugalským králem o nic méně než ostatní daimjóové, na jejichž území Xaverský působil. Odlišoval se od nich však tím, že neočekával, že se přínos tohoto spojení projeví okamžitě, nýbrž se snažil počítat i se vzdálenější budoucností.

Během četných disputací s bonzi a jeptiškami, kteří velmi nelibě nesli konverze Japonců a obzvláště těch z jejich vlastních řad, se ukázalo, že křesťanští misionáři mají potenciál přesvědčit některé Japonce o tom, že křesťanství je skutečnou cestou ke spáse.

„Tázal jsem se Andžira, zda si myslí, že by jeho krajané, když ho já sám doprovodím nazpět do Japonska, přijali křesťanskou víru. Odpověděl mi, že obyvatelé Japonska by se nestali jedním rázem křesťany, ale že by mi nejdříve předložili mnoho

⁸⁶ Mocný daimjó, král.

⁸⁷ Dnešní Kjóto, hlavní město provincie Kjóto na ostrově Honšú.

⁸⁸ V době Xaverova pobytu v Japonsku byl císařem *Go-Nara-tennó* (1497-1557), vlastním jménem *Tomohito*; vládl v letech 1526-1557.

⁸⁹ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16. - 18. století*, s. 34.

⁹⁰ Dopis otcům a spolubratřím řádu Tovaryšstva Ježíšova v zemích Evropy z Kočinu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 149.

*otázek a pak by uvážili moje odpovědi, přezkoumali moje argumenty; k tomu by ještě pozorovali můj způsob života, zda souhlasí s mým učením. Kdybych jim ale v těchto dvou věcech mohl vyhovět, v diskuzích uspokojivě zodpovědět jejich otázky a žít tak, aby mne nemohli kárat, tak by, pravděpodobně po půl roce takového přezkoumávání, král a šlechta a všichni představení říše přijali víru v Krista, neboť tento národ poslouchá jen rozum.*⁹¹

Otázkou ale zůstává, jak tyto diskuze skutečně probíhaly, protože každá ze zúčastněných stran bude ve svých pramenech pravděpodobně uvádět jen to, co na ni přinejmenším nevrhne špatné světlo.

V době kdy František Xaverský začal šířit v Japonsku křesťanství, byly nejrozšířenějšími náboženstvími různé buddhistické a šintoistické sekty a křesťanství bylo zpočátku považováno za jednu z jejich odnoží.⁹²

Po asi pětíměsíčním působení v Jamaguči dostal František dopis z Funai od jiného daimjóa, vévody z Bungo, který ho prostřednictvím portugalských obchodníků, kteří ve Funai přistáli, žádá o setkání a rozmluvu. Byl jím Ótomo Jošišige⁹³, mocný daimjó sídlící v provincii Bungo, který vládl několika územním celkům. František se tedy vypravil do Bunga a zanechal Cosma de Torrese a Juana Fernandeze pro další misijní činnost v Jamaguči.⁹⁴ Byl Portugalci slavnostně přivítán a též audience u Jošišigeho, pod vedením Duarte de Gama⁹⁵, byla ukázkou evropského přepychu. Všichni, včetně Františka, byli oblečeni do slavnostního honosného šatu, v čele průvodu šli trubači a hudebníci a dary pro Jošišigeho dvůr byly zabaleny do těžkého hedvábí. Xaver byl Jošišigem přijat velmi vstřícně. Setkali se ještě několikrát a stali se z nich upřímní přátelé. I po Xaverově odjezdu z Japonska si Jošišige udržel svou velkou náklonnost ke křesťanství a přes dlouhá léta váhání, vzhledem k jeho světské zainteresovanosti, se nechal pokřtít.

Putování po Japonsku bylo pro portugalské misionáře nanejvýš nepřívětivé. V

⁹¹ Dopis otcům Tovaryšstva v Evropě, Kočín 20. ledna 1548, XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 83.

⁹² REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 76.

⁹³ Žil v letech 1530 – 1587, také známý jako Fudžiwara no Jošišige nebo Ótomo Sórín; jeden z daimjóů, kteří přijali křesťanství; sponzoroval vyslání japonské delegace do Evropy.

⁹⁴ Dopis Otcům a spolubratřím řádu Tovaryšstva Ježíšova v zemích Evropy z Kočínu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 154.

⁹⁵ Syn Vasco de Gamy.

období cesty do Mijaka již v noci mrzlo a na horách byl sníh, misionáře pro jejich chudobný vzhled často nechtěli přijmout v hostinci a i když byli přijati, nebyli vybaveni ke spaní v typicky japonské ložnici. V té byly na zemi pouze rohože a podložka pod hlavu. Spaní v takto zařízeném pokoji vyžadovalo vatovaný spací oblek, který misionáři nevlastnili. V každém případě zažívali krušné časy, kdy se velká zima spojovala s nepochopením a pohrdáním domorodců.

„Dále musejí Otcové počítat s velkým chladem, protože Bandu, nejvýznamnější japonská univerzita, leží dost daleko na severu; a také ostatní vysoké školy jsou severně položeny. Obyvatelé těchto chladnějších krajín jsou duševně čilejší a vzdělanější než obyvatelé jižních provincií. Ještě připojuji, že se tu člověk může žít skoro jen rýží. To nejtěžší ale je neustálé nebezpečí života. Pro japonské misie nepřicházejí v úvahu žádní starší muži, námahy pro ně jsou nadmíru velké; ovšem také příliš mladí lidé by byli ke škodě, je nutné, aby byli již velmi pevní; protože jinak by, místo aby pomáhali jiným, sami zahynuli.“⁹⁶

Velký problém byl pro misionáře vysvětlit Japoncům pojem Boha, jak ho chápou křesťané, a tak se Xaver snažil najít vhodnou alternativu v japonské tradici. Zdál se mu být vhodný pojem *Dainiči* (Velké slunce), který používala jedna ze sekt,⁹⁷ u něhož si myslel, že správně vystihuje podstatu Boha Stvořitele. Jak ale po čase zjistil, nebylo tomu tak, a tak se jezuité vrátili k používání pojaponsštěného latinského slova Deus - *Deusu*. František v jednom z dopisů píše, jak bonzové využívají fonetické podobnosti tohoto slova s japonským výrazem *Dai uso*, což v překladu znamená *Velká lež*, aby varovali lid před touto velkou lží, kterou jezuité šíří mezi laiky. Dále zmiňuje, jak měl tento negativní postoj bonzů vůči misionářům opačný dopad na obyvatelstvo.

„Bonzové mluvili o Bohu ještě mnohem rouhavěji, ale náš Pán chtěl ve svém nesmírném milosrdenství řídit všechno k nejlepšímu, protože čím mocněji se bonzové

⁹⁶ Dopis otci Ignáci z Loyoly, v Římě z Kočinu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 142-143.

⁹⁷ Sekta Šingonšu.

rozhorlovali proti Bohu a proti nám, tím více lid věřil našim slovům. Počet obrácených se neustále zvyšoval. Lidé nás ujišťovali, že bonzové o nás tak špatně mluví z pouhé závisti.“⁹⁸

František si uvědomoval, že v Japonsku nemůže uspět při misijní práci za použití dosavadních metod, užívaných v té době jinými řády, i jím samým, v jiných oblastech, jako například v Americe nebo Indii. Misionáři, pracující touto metodou, nejprve „vymetli“ všechny dosavadní tradice a pohanské zvyky a následně začali kázat evangelium. Tento způsob šíření náboženství byl možný především proto, že dané oblasti byly plně pod nadvládou kolonizujících armád, a neměly tak možnost jakkoli odporovat. Jezuité však byli v Japonsku pouhými hosty a František se bál, že s tímto přístupem by u Japonců neuspěl. Rozhodl se proto k jejich kultuře přistoupit jinak. Nemělo by se odmítat vše, co vychází z japonské tradice, protože z té se vyvinul tak ušlechtilý národ, jak Japonce viděl Xaverský. Podle něj měli být pro Japonsko vybráni jen ti nejlepší misionáři, kteří by byli schopní se přizpůsobit tamní kultuře a žít nejpřísněji podle evangelijních přikázání, jelikož Japonci kladli velký důraz na průkaznou argumentaci.⁹⁹

František Xaverský opustil Japonsko na podzim roku 1551. Tou dobou se tam nacházelo kolem tisíce konvertitů.¹⁰⁰ Nicméně někteří historikové zpochybňují hloubku přesvědčení těchto i následujících japonských konvertitů.¹⁰¹

2.3 Alessandro Valignano

Italský jezuita Alessandro Valignano¹⁰² se narodil roku 1539 v Chieti v jižní Itálii. Studoval právo, ale po náboženské zkušenosti vstoupil roku 1566 do Tovaryšstva Ježíšova. Již záhy v mladém Alessandrovi jeho představení odhalili velký administrativní talent a čilého ducha, a tak se rozhodli jej pověřit důležitým úkolem. V roce 1573 byl

⁹⁸ Dopis otcům Tovaryšstva v Evropě z Kočinu, 29. ledna 1552. XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, s. 154.

⁹⁹ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16. - 18. století*, s. 35.

¹⁰⁰ Tamtéž str. 36.

¹⁰¹ VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 240.

¹⁰² Zemřel 20. ledna 1606 v Macau.

Tovaryšstvem pověřen, aby odjel na Dálný východ jako vizitátor¹⁰³ a pomáhal se správou tamních misí. Podílel se na misijní činnosti v Indii, v Macau, ale především v Japonsku.¹⁰⁴ Setkal se zde však nepříjemnými praktikami některých misionářů. I když podle Valignana měla misie za správy Francisca Cabrala¹⁰⁵ jisté úspěchy, metody užívané představeným považoval za nedostačující. Nebyly zde podle něj problémy pouze s jazykem a rasismem, ale někteří jezuité, obzvláště Cabral, měli ve zvyku považovat japonské zvyky za nenormální a hovořit o nich pohrdavě. Valignano viděl, že jezuité se nechtějí dovídat nic o japonských zvyklostech, že si na Japonce stěžují a dohadují se s nimi. Proslavil se především vytvořením regulí pro úspěšné šíření křesťanství na území japonských ostrovů.¹⁰⁶

Jezuitští misionáři měli vždy problémy s japonským jazykem. Ještě než Valignano dorazil do Japonska, stěžovali si mu v dopisech někteří z misionářů na chybějící výuku japonského jazyka. Prvním Valignanovým činem po příjezdu do Japonska tedy bylo nechat všechny nové misionáře projít dvouletým jazykovým kurzem. Kolem roku 1595 měli jezuité již první výtisky gramatiky, slovníků, a také některých knih (většinou životů svatých) kompletně v japonštině.

Zatímco Francisco Cabral považoval Japonce za nerovné jezuitským misionářům, Valignano trval na tom, aby s nimi bylo zacházeno stejně jako s Evropany, a zatímco se Japonci museli učit latinu pro liturgické potřeby, Evropané se měli učit japonským zvykům. Tento přístup byl naprostým opakem Cabralovy praxe, která se snažila japonské konvertity poevropštit.

Po svém prvním příjezdu do Japonska, roku 1579, zajistil jezuitské misii podíl ze zisku z obchodu s čínským hedvábím a japonským stříbrem. To nemohlo zůstat bez povšimnutí a doneslo se to až k papežskému stolci. Papež přikázal okamžitě zastavit všechnu obchodní činnost ve správě jezuitů, ale Valignano se domohl odkladu, jelikož obchod byl jediným způsobem, jak mohli jezuité hradit náklady na misijní práci. Tím, že se podílel na

¹⁰³ Funkce, svěřovaná jednotlivým jezuitům za účelem větší kontroly nad spravovanými provinciemi. Vizitátoři byli hierarchicky podřízeni přímo generálu, sídlícímu v Římě. Jejich úlohou byla kontrola a zajištění chodu misí z autority samotného generála.

¹⁰⁴ Vizitátorem pro Indii byl do roku 1595 a pro Čínu a Japonsko až do své smrti roku 1606.

¹⁰⁵ Nar. 1529 v Portugalsku, zemřel roku 1609 v Indii. Byl představeným jezuitské misie v Japonsku v období působení Alessandra Valignana.

¹⁰⁶ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16. - 18. století*, s. 37.

japonsko-portugalských obchodních aktivitách, přitáhl pozornost některých daimjóů, kteří se kvůli zlepšení vztahů s Portugalci nechali pokřtít. Valignano navštívil Japonsko celkem třikrát: v letech 1579 - 1582, 1590 - 1592 a 1598 - 1603.

2.4 João Rodriguez

João¹⁰⁷ Rodriguez Tçuzzu¹⁰⁸ hrál v příběhu jezuitské misie v Japonsku význačnou úlohu. Byl nejenom jedním z nejlepších evropských znalců japonského jazyka své doby, ale na základě své vynikající znalosti japonštiny, místních poměrů a kulturního rázu Japonska získal takové postavení u japonského dvora v Edu, které ho opravňovalo činit rozhodnutí mající vliv na portugalsko-japonský zámořský obchod a z něho vyplývající výhody jezuitské misie.

João Rodriguez se narodil asi roku 1561 v portugalském městečku Sernancelhe.¹⁰⁹ Jelikož nepocházel z nijak významné rodiny, nejsou o jeho dětství dochovány žádné bližší informace. Na cestu do Japonska, kam dorazil roku 1577, vyrazil již ve věku čtrnácti let, avšak o důvodech jeho cesty se žádný ze známých pramenů nezmiňuje. Cesty mladých portugalských chlapců na zaoceánských lodích nebyly v té době nic neobvyklého. Nejčastěji se jich účastnili chudí chlapci nebo sirotci v naději na získání jmění v zámořském obchodu nebo, v případě nábožensky motivovaných mladíků, za účelem pomoci misionářům při jejich práci v některé z portugalských kolonií.¹¹⁰ Není známo, zda byl Rodriguez rozhodnut o své službě v misii již před plavbou do Asie, nebo došlo-li k tomu až v průběhu plavby.

Jak již požadoval Alessandro Valignano ve svých zprávách o stavu jezuitské misie v Japonsku, bylo potřeba, vzhledem k obtížnosti japonského jazyka, začít vyučovat

¹⁰⁷ Portugalský ekvivalent jména Jan.

¹⁰⁸ Přízvisko, které si získal svými překladatelskými schopnostmi. Pochází z japonského slova cůdzi a znamená tlumočník, vykladač. Toto přízvisko Rodriguez získal pravděpodobně proto, aby byl odlišen od jiného jezuitu stejného jména. COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, s. 69.

¹⁰⁹ Městečko v portugalské provincii Beira na severu Portugalska, do jehož územního celku spadá další možné Rodriguezovo rodiště vesnice Quintela da Lapa.

¹¹⁰ COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, s. 23.

japonštinu studenty již v útlém věku, který by umožnil vyučovanému snadnější osvojení tohoto pro Evropany tak cizího jazyka. Jak uvidíme dále, Rodriguezovi se nejen podařilo ovládnout Japonštinu téměř na úrovni rodilého mluvčího, ale své schopnosti prokázal i na poli didaktickém, když se podílel na tvorbě i sám vytvářel učebnice japonského jazyka. Francisco Vieira¹¹¹ poznamenal, že Rodriguez byl nejlepším jezuitským lingvistou své doby.¹¹²

Rodriguez se začal učit japonsky od roku 1581, tedy asi ve dvaceti letech. Základní kurz japonštiny, kterým procházeli seminaristé, trval v ideálním případě dva roky, většinou byl však v důsledku nedostatečné pracovní síly v řadách jezuitských misionářů zkracován na jeden rok. Podle Rodriguezova názoru bylo dostačujícím minimem pro ovládnutí základu japonštiny 18 měsíců studia tohoto jazyka. Rodriguezovi se podařilo osvojit si tento jazyk na takové úrovni, že mohl působit jako překladatel při jednáních mezi jezuity a domorodými autoritami. Později také figuroval jako prostředník mezi portugalskými a japonskými obchodníky ve výnosném obchodu s čínským hedvábím.

Při audienci japonské delegace, která se roku 1590 vrátila z cest po Evropě, u Tojotomi Hidejošiho udělal Rodriguez na vladaře takový dojem, že z něj Hidejoši učinil svého osobního tlumočníka. To Rodriguezovi umožnilo rozšířit svůj vhled do struktur japonské společnosti a získat další poznatky pro překladatelskou činnost. Roku 1603 vypracoval japonsko-portugalský slovník *Vocabulario da lingoa de Iapam* a později sepsal i učebnici japonské gramatiky pod názvem *Arte da lingoa de Iapam*, vydanou roku 1604 v Nagasaki. Byl také pověřen, aby společně s Hara Maručinóem sepsal dějiny křesťanství v Japonsku. Je však otázkou, zda se Maručinó, vzhledem ke svému zdravotnímu stavu, na této práci podílel.

Nejen že Rodriguez získal náklonnost Tojotomi Hidejošiho, ale stal se i konzultantem pro věci evropské jeho následovníka Tokugawy Iejasua.

¹¹¹ Vizitátor jezuitské misie v Japonsku v letech 1615-1619.

¹¹² COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, s. 68.

3. AKOMODACE BĚHEM JAPONSKÉHO "KŘESŤANSKÉHO STOLETÍ" A VYUŽITÍ MÍSTNÍCH ZVYKLOSTÍ V MISIJNÍ PRÁCI

3.1 Přizpůsobení misionářů japonským zvyklostem a etiketě

Již František Xaverský si nedlouho po svém příjezdu do Japonska uvědomil, že bude-li chtít zapůsobit na místní urozený stav a naklonit si jej, bude se muset přizpůsobit japonské etiketě a, alespoň na oko, přijmout vzorce chování místního buddhistického duchovenstva, jež se těšilo v japonské společnosti jisté vážnosti. Tento princip akomodace dále výrazně prohloubil Alessandro Valignano, italský jezuita, který v letech 1574-1606 působil jako vizitátor asijské misie. Byl to především Valignano, kdo si uvědomil nutnost přizpůsobení evropské etikety misionářů té japonské. Považoval za nezbytné oprostít křesťanství od nánosu kulturních usazenin, které tato věrouka získala během staletí, kdy byla praktikována na západě, a to převážně v Evropě. Tento postup se naprosto odlišoval od soudobé praxe spolu s křesťanskou vírou vnucovat domorodému obyvatelstvu i evropské kulturní návyky. Tato nutnost byla dána především svérázem japonské mentality a kulturní odlišností, která byla v některých případech až zásadní. Japonský způsob myšlení se lišil od toho evropského v několika podstatných rysech. Za prvé, japonský jedinec nevidí sebe jako individualitu ve vztahu k okolní společnosti, nýbrž jako integrální součást společnosti jako celku. Nemá tedy osobní vztah s bohem nebo božstvem, které uctívá, ale uctívá je, protože je uctívá jeho rodina nebo jeho nadřízený. V této preferenci společenských vazeb před osobní realizací se jasně zrcadlí vliv konfucianismu, který se do japonské společnosti, co se týká pevnosti společenských vazeb, integroval silněji než do té čínské.

Nejzákladnějším problémem na cestě k úspěšnému šíření křesťanství v Japonsku byla jazyková bariéra mezi domorodci a evropskými misionáři. Prvním krokem v adaptaci

na nové prostředí přirozeně bylo naučit se ovládat japonský jazyk. Jazykový kurz byl tedy to první (pokud se novicové nemuseli naučit nejprve číst a psát), s čím se novic setkal v semináři. Kurz japonštiny formálně trval dva roky, ale pro nedostatek pracovní síly v misii byl často zkracován na pouhý rok, jak již bylo uvedeno výše. Někteří misionáři údajně strávili studiem japonštiny až deset hodin denně.¹¹³ Než se však první generace misionářů naučila mluvit, číst a psát japonsky, bylo nutné využívat jiné způsoby dorozumívání s potenciálními katechumeny. Misionáři vysvětlili (pravděpodobně velmi pracně a nepřesně) svým japonským příznivcům obsah sdělení, které chtěli předat posluchačům, ti je následně jezuitům předříkali v japonštině a nakonec misionáři přepsali latinským písmem výsledné kázání či katechizmus foneticky do japonštiny. Tyto texty mohli misionáři předčítat japonským posluchačům, kteří jim alespoň v hrubých obrysech mohli takto porozumět.¹¹⁴

Luis Frois,¹¹⁵ jeden z významných představitelů jezuitské misie, který se velmi zajímal o japonskou kulturu a sám skvěle ovládal japonský jazyk, k tématu výuky japonštiny poznamenává následující:

„...tráví čas nepřetržitým studiem japonského jazyka, a vždy spolu v rezidenci vzájemně rozmlouvají japonsky, aby se tak naučili mluvit plynule.“

Ve stejném textu se Frois také zmiňuje, že v japonštině bývaly pronášeny i společné motlitby před jídlem.¹¹⁶

Pro jezuity bylo též důležité získat znalosti a přehled o konkurujících náboženských směrech, aby se tak připravili na konfrontaci a mohli proti nim argumentovat. Pro tento

¹¹³ LOUREIRO, Rui M. Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582. *Bulletin of Japanese/Portugese Studies* vol. 8, 2004. s. 39-63. s. 43.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 44-45.

¹¹⁵ Datum narození není známo, zemřel r. 1597. Vypracoval v letech 1585-1594 rozsáhlé dílo *Historia de Japam*.

¹¹⁶ LOUREIRO, Rui M. Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582. *Bulletin of Japanese/Portugese Studies* vol. 8, 2004. s. 39-63. s. 48.

účel si najímali buddhistické mnichy, kteří se buď zřekli své víry nebo byli prostě ochotni cizince poučit.¹¹⁷

Jedním z hlavních cílů bylo pro Valignana vychovat japonské kleriky, u nichž předpokládal větší potenciál v komunikaci s domorodým obyvatelstvem. Také bylo potřeba rozšířit řady misionářů o další duchovní, kteří by se podíleli na misijní činnosti, jelikož japonská misie trpěla jejich velkým nedostatkem. Odhadovaný počet věřících v době, kdy Valignano přijel poprvé do Japonska, tedy v roce 1579, byl 130 000.¹¹⁸ V roce 1570 činil počet věřících podle zprávy Gaspara Vileily z roku 1572 přibližně třicet tisíc,¹¹⁹ což je do zmiňovaného roku 1579 více než čtyřnásobný nárůst. V roce 1580 to bylo již 150 000 věřících na 85 jezuitů a 100 dóždžuku.¹²⁰ Jinými slovy, jezuitská misie neměla v Japonsku nikdy misionářů nazbyt. Potřeba domorodého kléru a navýšení celkového počtu duchovních tedy vedení misie přirozeně vedla k založení několika vzdělávacích institucí na území Japonska (převážně na Kjúšú).

Podle Alessandra Valignana musí misionář přizpůsobit svůj vzhled těm, se kterými chce komunikovat. Pokud jezuité chtěli adekvátně reprezentovat svůj stav a přiblížit se tak movitějším vrstvám, jakými byli daimjóové, museli se nutně začít strojit do hedvábí a ne do svého běžného řádového šatu po vzoru zenových mnichů, jejichž společenské zařazení si vzali za vzor. Jezuité si potřebovali získat přízeň jednotlivých daimjóů (nebo případně nejvyššího panovníka) především proto, aby jim autoritativní postavení vládnoucí třídy umožnilo ovlivňovat nižší vrstvy obyvatelstva. Valignano tedy po jezuitech vyžadoval, aby se pro získání respektu vyšších vrstev chovali tak, jak přísluší jejich postavení v Japonsku. Z toho plynula nejen nutnost pravidelné hygieny, která byla v té době v Japonsku samozřejmostí, ale i osvojení si způsobu vystupování a principů etikety, na které si Japonci velmi zakládali. Tento relativně luxusní životní styl a autoritářský přístup nebyl však kritizován pouze členy žebravých řádů, jako byli františkáni či dominikáni, kteří také na konci 16. století zahájili misijní aktivitu v Japonsku, nýbrž i některými jezuity. Na toto i na jiná témata se vedly v rámci misie porady ohledně dalšího postupu. Ve věci otázky

¹¹⁷ Tamtéž, s. 50.

¹¹⁸ ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, s. 54.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 54.

¹²⁰ Pomocná funkce, akolyta.

naprostého převzetí japonských zvyklostí a etikety jezuitskými misionáři se dospělo k rozhodnutí, že je pro dobro misie takovýto postup nezbytný. Také byl zadán požadavek na vypracování manuálu zvyků a etikety samotnými Japonci pro jednotné společenské vystupování misionářů.¹²¹ V době, kdy Valignano pobýval v provincii Bungo, sepsal, za pomoci Ótomo Sórina, pojednání o sedmi kapitolách, poučující misionáře o japonských zvycích a etiketě. Práci pojmenoval *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappao*.¹²² V první kapitole se zabývá společenským postavením a způsoby, jak si získat respekt při jednání s Japonci. V následující kapitole pojednává o správném působení v nové církevní obci. Ve třetí části píše o etiketě a zdvořilosti. Následně poučuje, jak správně hostit a přijímat pohoštění. Pátá kapitola je zaměřena na způsoby chování v rámci misijních domů a upravuje vzájemné vztahy řádových bratrů. V šesté kapitole se řeší diplomatická etiketa a to, jak jednat s osobami vysokého postavení. Poslední kapitola je o tom, jakým způsobem stavět misijní domy a kostely v Japonsku. Církevní architektura v Japonsku se vyznačovala striktním dodržováním principů architektury japonské. Misijní domy byly vzdušné budovy, udržované v čistotě, s verandami, zahradou a čajovou chýší nebo místností, určenou zvlášť pro praktikování čajového obřadu.¹²³ Čajovému obřadu, tzv. *čanoju*, kterému je nejen ve Valignanově spisu věnována značná pozornost, bude věnována celá následující kapitola. I stravování misionářů mělo být po japonském způsobu, a to konzumace jídla, jímž se stravovali domorodci, u nízkých stolů vleče nebo vsedě. Valignano také uznal za nutné, pro lepší orientaci Japonců, použít pro administrativní dělení misie struktury přejaté od domorodých zenových sekt, které se u japonské společnosti těšily zvláštní oblibě.¹²⁴ Podle George Elisona bylo přijetí akomodativní strategie jezuity čistě formálního charakteru. Etické principy uvnitř řádu zůstaly nedotknuty.¹²⁵ Svoje zkušenosti z prvního pobytu v Japonsku Valignano shrnul také v práci *Sumario de las Cosas de Japón*, sepsanou v roce 1583.¹²⁶

¹²¹ ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, s. 57-58.

¹²² LOUREIRO, Rui M. Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582. *Bulletin of Japanese/Portuguese Studies* vol. 8, 2004. s. 39-63. s. 57.

¹²³ ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, s. 58-59.

¹²⁴ Tamtéž, s. 62.

¹²⁵ Tamtéž, s. 61.

¹²⁶ Tamtéž, s. 56.

Jezuitští misionáři byli také kritizováni za to, že zachází ve své snaze adaptovat se na domorodé podmínky a získat tak přízeň místních feudálů příliš daleko a že jsou pro tento účel ochotni přehlížet množství nekřesťanských prohřešků domorodců, které mají v úmyslu si naklonit. Argumentací proti tomuto tvrzení by mohl být například případ křtu Arimy Harunobua, pána provincie Arima, jehož odmítl Alessandro Valignano pokřtít, pakliže neukončí nepatřičný poměr, který udržoval na svém dvoře s mladou dívkou.¹²⁷

Valignano měl za to, že pokud se mají Japonci sblížit se západní kulturou, měli by vybraní jedinci navštívit Evropu. Rozhodl se vybrat čtyři mladíky ze šlechtických rodin (Itó Mančió, Čidživa Migeru, Nakaura Jurian a Hara Maručinó) a vzít je roku 1582 na cestu po Evropě. Cestu financovali tři křesťanští daimjóové, Omura Sumitada,¹²⁸ Ótomo Jošišige a Arima Harunobu.¹²⁹ Skupina vedená Itó Mančióem a doprovázená jejich vychovatelem Diegem de Mesquita vyplula 20. února 1582 z přístavu Nagasaki. Cestou setrvali devět měsíců ve městech Góa, Kóčín a Macao, než se vydali dál na plavbu do Lisabonu a posléze do Říma, hlavního cíle jejich cesty. Na jejich výpravě po Evropě se setkali se španělským králem Filipem II., Františkem I. Medicejským, papežem Řehořem XIII. a jeho následovníkem papežem Sixtem V. Tato vůbec první japonská delegace do Evropy se vrátila do Japonska roku 1590. Po svém návratu na Kjúšú byli pozváni na slavnostní audienci u Tojotomi Hidejošiho¹³⁰, kterému předali četné dary. Všichni čtyři mladíci vstoupili 25. července roku 1591 do jezuitského semináře.

Valignano si plně uvědomoval potřebu domorodého kléru, a tak nechal se svolením vládce provincie Arima, konvertity Harunobua, roku 1580 změnit bývalý buddhistický klášter v provincii Arima na seminář. Sem začalo docházet několik desítek konvertitů. Základní výuku v semináři tvořila výuka japonského a latinského jazyka. Po tomto základu se seminaristé vzdělávali dále v teologii, filosofii a křesťanských naukách. I přes to, že se vyučovaly předměty typické pro evropské školy, Valignano se zasadil o to, aby bylo zachováno japonské prostředí a způsob života. Do té doby znamenalo přijetí křesťanské

¹²⁷ COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, s. 54.

¹²⁸ Žil v letech 1533 – 1587, roku 1563 se nechal se všemi svými poddanými pokřtít. Byl to historicky první pokřtěný daimjó.

¹²⁹ Žil v letech 1567 – 1612. R. 1579 se nechal pokřtít Alessandrem Valignanem a nechal na svém území roku 1580 založit první jezuitský seminář.

¹³⁰ Nástupce Ódy Nobunagy, sjednotitele Japonska (viz níže); žil v letech 1536 – 1598.

víry zároveň i přijetí evropského životního stylu. Seminář zahájil výuku se 22 studenty ze šlechtických rodin a ve statistice z roku 1593 se lze dočíst, že seminář navštěvovalo 87 studentů a 5 noviců. Druhé významné středisko pro vzdělávání domorodého kléru zřídili jezuité v Azuči, na pozemku, který řádu poskytl Óda Nobunaga. Seminář byl postaven na prominentním místě blízko Nobunagova hradu. Třetí seminář, plánovaný v provincii Bungo, nebyl kvůli změně politické situace nikdy dokončen.¹³¹ Přesto byla však v hlavním městě Bunga Funai založena v roce 1580 jezuitská kolej, kde byly vyučovány jazyky a humanitní vědy a od roku 1582 i filosofie. Roku 1583 zde Pedro Gomez, vice-provinciál misie v letech 1590-1600, začal pracovat na teologické učebnici *Compendium Catholicae Veritatis in Gratiam Japponensium Fratrem Societatis Iesu*, kterou dokončil roku 1594. Učebnice se skládala z částí: *De Sphaera*, probírající aristotelskou kosmologii, *De Anima*, která řešila aristotelskou filosofii o duši, a *De Theologia*, vykládající věrouku dle tridentského koncilu.¹³² *Compendium* bylo pečlivě vypracováno tak, aby japonským studentům prezentovalo pouze patřičné směry západní nauky, a bylo tak zachováno zdání jednotnosti křesťanské teologie. Tento postup omezeného odhalení západní filosofie domorodcům jezuité zavedli nejen pro udržení prestiže křesťanství v prostředí konkurujících si buddhistických sekt, ale také z mnohem podstatnějšího důvodu, a to především pro zachování věroučné integrity, která byla pro chatrnou japonskou misii nepostradatelná.¹³³

Mnoho ze studentů navštěvujících jezuitské semináře byli dó džuku. Tento termín, který se původně užíval pro buddhistické mnichy, označuje ty studenty, kteří složili slib čistoty a přísahali, že budou do konce života sloužit misii. Do seminářů však byli přijímáni i studenti, od kterých se neočekávalo, že se stanou členy řádu. Předpokládalo se u nich, že na základě vzdělání, kterého se jim dostane v semináři, zůstanou věrni křesťanství a stanou se světskou oporou církve v Japonsku. Náplň pobytu v semináři se skládala z kombinace výuky klasických předmětů (latiny, filosofie a teologie) a rekreačních činností, jakými byla výuka hraní na hudební nástroje, koncerty nebo dramatická představení. Denní program

¹³¹ ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, s. 64.

¹³² LOUREIRO, Rui M. Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582. *Bulletin of Japanese/Portugese Studies* vol. 8, 2004. s. 39-63. s. 56-57.

¹³³ Tamtéž, s. 57.

v semináři začínal v letních měsících v půl páté a v zimních v půl šesté ráno a končil v půl deváté večer.¹³⁴ První svěcení japonských kněží vykonal 22. září 1601 sufragánský¹³⁵ biskup Luiz de Cerqueira.¹³⁶ V roce 1614 se v Japonsku nacházelo pouhých čtrnáct domorodých kněží. Od tohoto roku, kdy byl šógunem vydán edikt, který nařizoval zastavit křesťanskou misi a všem misionářům opustit Japonsko, se již nenaskytla možnost rozšířit řady domorodého kléru.

3.1.1 Čajový obřad

Nejen Valignana, ale i ostatní jezuitské misionáře, přitahovala estetika japonského čajového obřadu. Mnozí o tomto fenoménu referovali ve svých zprávách do Evropy a například João Rodriguez se o *čanoju* rozsáhle rozepisuje ve své *História da Igreja do Japão*.¹³⁷

U zrodu čajového obřadu stála, tak jako u velkého množství japonských kulturních specifíků, Čína. Již od pátého století našeho letopočtu bylo v Číně pití čaje rozšířeným zvykem. Práškový čaj, který je používán během čajového obřadu,¹³⁸ se začal používat v období dynastie Sung¹³⁹ a velmi populárním se stal v prostředí zenových sekt.¹⁴⁰ V tomto období se také u zenových buddhistů ustavil zvyk setkání před Buddhovou ikonou a popíjení čaje ze společné misky.¹⁴¹ Poprvé byl do Japonska práškový čaj přivezen zenovým mistrem Eisaiem,¹⁴² který je považován za zakladatele zenového buddhismu v Japonsku. Podobu čajového obřadu, jak jej známe dnes, zavedl v 16. století věhlasný

¹³⁴ COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, s. 64.

¹³⁵ Biskup pomáhající v rozlehlé diecézi rezidenčnímu biskupovi; pomocný biskup.

¹³⁶ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16. - 18. století*, s. 37.

¹³⁷ COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, s. 309-311.

¹³⁸ Japonský matča.

¹³⁹ V letech 969 - 1126.

¹⁴⁰ HIOKI, Naoko. Tea Ceremony as Dialogical Way: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan. In *Engaging Particularities Conference Papers*, s. 7.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 7.

¹⁴² 1141-1215, celým jménem Mjóan Eisai. Uvedl do Japonska z Číny zenovou školu Rinzai.

čajový mistr Rikjú.¹⁴³ Tan navázal na reformátora čajového obřadu Muratu Džuka,¹⁴⁴ který jej oprostil od šlechtické pompy.¹⁴⁵

Ačkoli to nemusí být na první pohled patrné, tak je v čajovém obřadu i přes zdání pouhé formální ceremonie, obsažen velký duchovní náboj. Pro Japonce představuje pití čaje a sním související čajový obřad výrazné kulturní specifikum a tvůrčí prvek japonské identity.¹⁴⁶ Zároveň čajový obřad jako takový i prostory, ve kterých se odehrává, vytváří prostředí vhodné pro kultivaci estetického cítění, duchovní rozvoj a všeobecné porozumění přírodě a lidem. Čajový obřad je krystalizací japonské duchovní tradice.

Jak píše Okakura Kakuzo, autor Knihy čaje, všichni velcí čajoví mistři byli zároveň vyznavači zenu.¹⁴⁷ Není proto divu, že se v estetice japonského čajování odráží spiritualita zenového buddhismu. Čajový mistr musí mít hluboký vhled do věcí materiálních i transcendentních a to nikoli jen těch, které souvisejí přímo s čajováním, ale i věcí, se kterými se setkáváme v každodenním životě. Musí chápat a být smířen s řádem přírodních principů i věcí vytvořených lidskou rukou. Nelze se proto divit, že většina čajových mistrů byla zároveň buddhistickými učenici. Čajový obřad zároveň umožňuje jeho účastníkům opustit, alespoň po čas konání setkání při obřadu, tempo a neútěšnost každodenního shonu všedního života a přenést se (fyzicky i duchovně) do prostředí zbaveného těchto prvků, narušujících pozornost a duševní klid.

„Uspořádání čajové místnosti by mělo zklidnit srdce hostitelů i hostů a žádným způsobem by nemělo rozptylovat jejich myšlenky. To je nejdůležitější. Musí proniknout do hlubin srdce, a zároveň být oproštěno od vnějších vlivů.“¹⁴⁸

¹⁴³ 1522 – 1591, celým jménem Sen no Rikjú.

¹⁴⁴ Murata Džuko (Šuko) byl japonský čajový mistr, žijící v letech 1423 až 1502.

¹⁴⁵ HIOKI, Naoko. Tea Ceremony as Dialogical Way: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan. In *Engaging Particularities Conference Papers*, s. 8.

¹⁴⁶ KAKUZO, Okakura. *The Book of Tea*, s. 5.

¹⁴⁷ KAKUZO, Okakura. *The Book of Tea*, s. 81.

¹⁴⁸ Murata Džuko - instrukce k čajovému obřadu. Převzato z HIOKI, Naoko. Tea Ceremony as Dialogical Way: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan. In *Engaging Particularities Conference Papers*, s. 8.

Prostory určené pro čajový obřad i jejich okolí¹⁴⁹ mají v účastníku navodit dojem čistoty a souladu duchovního a materiálního světa. Čadó,¹⁵⁰ ze které vyplývá japonské estetické cítění, totiž bezvýhradně preferuje přírodní krásu před krásou stvořenou člověkem. Podle Okakury Kakuza má lidský výtvar svá omezení vyplývající ze skutečnosti že člověk sám je ve své tvořivosti omezený, a tak se tento umělý předmět stává po čase všedním a předvídatelným. Příroda, na druhou stranu, je však schopna vytvořit nespočet variací a nepředvídatelné jevy. Proto je v čajovém obřadu kladen velký důraz na přírodní estetiku a uvědomování si lidské sounáležitosti s přírodou a okolním světem. Čajová místnost je úmyslně zařízena tak, aby co nejméně jítřila pozornost hostů i hostitele. Až na pár dekorativních prvků (svitku s kresbou nebo kaligrafií a čerstvě nařezaných květin ve váze)¹⁵¹ je místnost prosta jakýchkoliv dekorativních prvků, ikon nebo náboženských symbolů. Všechno vybavení místnosti je vyrobeno z prostých a všeobecně dostupných materiálů a obzvláště čajové náčiní bývá často s pečlivostí zhotovováno tak, aby vzbuzovalo dojem rustikální nedokonalosti, nepravidelnosti a neumělosti.

Luis d'Almeida, jeden z prvních zástupců jezuitské misie v Japonsku, popisuje ve svém dopise z roku 1565, jak na něj zapůsobila estetika a prostředí čajového obřadu, kterého se zúčastnil:

„... Dalšího dne nechali poslat pro mě, jednoho japonského řádového bratra a ještě jednoho muže, který se stará o všechny naše záležitosti v Japonsku - je to bohatý muž a velmi dobrý křesťan. Vedli mě do zadní části jeho příbytku skrze malé dveře, kterými člověk tak akorát pohodlně vstoupil a potom, co jsme prošli úzkou chodbičkou, jsme vystoupali po schodišti z cedrového dřeva, které působilo dojmem, že na něj ještě nevzkročila lidská noha. Vynořili jsme se na dvorku měřícím pár čtverečních yardů a poté, co jsme minuli verandu, jsme vstoupili do domu, kde jsme měli jíst. Toto místo bylo o něco

¹⁴⁹ Jde buď o zvlášť určenou a oddělenou místnost, která je však součástí větší budovy (japonsky Kakoi) nebo o tzv. čajovou chýši, která má své místo v architektuře zahrady nebo ve volné přírodě.

¹⁵⁰ Japonsky „cesta čaje“.

¹⁵¹ Ikebana (aranžování květin) nebo kadó (cesta květin). Specifický způsob úpravy a vystavování květin, spočívající ve zvýraznění jejich přirozené krásy a s menším důrazem na pestrost barev jejich okvětních lístků.

větší než dvorek a vypadalo, jako by bylo postaveno rukama andělů, a nikoli smrtelnými lidmi. Na jedné straně bylo něco na způsob skříně, jak je zde obvyklé a vepředu bylo asi yard široké ohniště s černou deskou, která, i přes svůj uhlavně černý odstín, zářila jako to nejvyleštěnější zrcadlo. Na ohništi stála na podivně vypracované trojnožce krásná konvice. Popel, na kterém ležely řehavé uhliky, vypadal jako najemno rozemleté a proseté skořápky vajec. Vše bylo dokonale čisté a upravené tak, že to nelze popsat. To zde však není nic pozoruhodného, jelikož se při těchto příležitostech (Japonci) zaměřují pouze na tyto věci. Můj společník mě informoval, že konvice byla výhodně koupena Sančem za šest set dukátů, ale že však měla mnohem větší hodnotu.

Když jsme se usadili, začal se podávat pokrm. Místní jídlo nechválím, protože Japonsko v tomto ohledu příliš nevyniká, ale co se týká obsluhy, uspořádání, čistoty a náčiní mohu jen potvrdit, že nikde na celém světě by nebylo možné nalézt lépe podávané a vystrojené jídlo než v Japonsku. I kdyby mělo jíst tisíc mužů, nebylo by slyšet jediné slůvko z úst obsluhujících. Vše by proběhlo neuvěřitelně spořádaným způsobem. Když večeře skončila, všichni jsme na kolenou vzdali díky tak, jak je mezi japonskými křesťany zvykem. Sančo připravil a podával ča, což jsou lístky rozemleté na prášek, o kterých jsem již mluvil.¹⁵²

Čajová místnost je místem dialogu a souznění účastníků jako rovných partnerů, bez ohledu na jejich původ či stav. Z toho důvodu bývá vchod do čajové místnosti tak malý, že jím musí člověk doslova prolézt, aby se dostal skrz. Proto museli japonští hodnostáři odkládat své čepce a samurajové své meče, symboly svého postavení.¹⁵³

Ve svých *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* se Valignano k přizpůsobení misie japonskému zvyku hoštění čajem vyjadřuje následovně:

„Ve všech domech by měla být u vstupních dveří zvláštní místnost pro přípravu čanoju, tedy obřadního čaje. V souladu s obecným zvykem podáváníí oča (čaje), by toto nemělo být

¹⁵² BOXER, Charles R. *The Christian Century in Japan: 1549 – 1650*, s. 52.

¹⁵³ HIOKI, Naoko. *Tea Ceremony as Dialogical Way: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan*. In *Engaging Particularities Conference Papers*, s. 6.

opomíjeno ani v misijních domech. Tam by měl být neustále k dispozici čajový obsluhovač, takzvaný čanojuša (dodžuku nebo někdo z personálu domu), který bude dobře rozumět svému úřadu, zvláště na místech, kam zavítá mnoho významných lidí.“¹⁵⁴

3.2 Správa japonské misie za Alessandra Valignana

Od potvrzení řádu roku 1540 papežem si jezuité rozdělují pole působnosti po celém světě do šesti asistencí a ty dále do provincií a vice-provincií. Japonská provincie byla založena roku 1549 Františkem Xaverským, který se zároveň stal jejím prvním představeným. Představeným mohl být také jezuita ve funkci provinciála a vice-provinciála v závislosti na statutu daného území. Tito představení provincií byli přímo podřízeni generálu,¹⁵⁵ sídlícímu v Římě. Jemu také posílali pravidelné důvěrné zprávy o událostech a o stavu misií v oblastech jejich působení. Pro větší přehled o situaci v jednotlivých oblastech a pro usnadnění kontroly nad nimi vysílal generál pravidelně tzv. vizitátory, kteří mu byli přímo podřízeni a dočasně získávali v daných oblastech autoritu.

Podle George Elisona bylo působení Francisca Cabrala v pozici představeného jezuitské misie krajně nešťastné. Politiku, kterou praktikoval Francisco Cabral jako představený Tovaryšstva Ježíšova na území Japonska, shledal jako naprosto nedostačující a pro účely úspěšného šíření křesťanství v Japonsku nevyhovující i Alessandro Valignano, který jako vizitátor jezuitského řádu roku 1579 navštívil japonskou misií.¹⁵⁶ Francisco Carbal, rodák z Valencie, vstoupil do jezuitského řádu roku 1554 v Goa. Představeným japonské misie se stal díky svému organizačnímu talentu v době, kdy bylo třeba vystřídat již vyčerpaného Cosme de Torrese, spoluzakladatele misie a jejího představeného po téměř

¹⁵⁴ SCHÜTTE, Josef F. *Valignano's Mission Principles for Japan*, vol. 2 (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985), s. 170. In HIOKI, Naoko. Tea Ceremony as Dialogical Way: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan. In *Engaging Particularities Conference Papers*, s. 13. (Citace je autorova parafráze originálního textu.)

¹⁵⁵ Latinsky Praepositus Generalis, v překladu představený generál. Podobně jako v armádě byl i v jezuitském řádu nejvyšším představeným generál. Užití tohoto titulu pravděpodobně vychází z inspirace řádu vojenskými strukturami. Zároveň slovo generál vychází z latinského *generalis* – všeobecný, což poukazuje na to, že takto označená funkce je nadřízená všem složkám, bez ohledu na jejich zařazení.

¹⁵⁶ Valignanova první návštěva jezuitské misie v Japonsku trvala do roku 1582, kdy se vydal spolu se čtyřmi mladými pokřtěnými Japonci ze šlechtických rodin na cestu do Evropy

dvacet let. V čele japonské misie byl Cabral v letech 1570 – 1581, kdy byl nahrazen Gasparem Coelhem. Vedení jezuitské misie Franciscem Cabralem se vyznačovalo odtažitostí k japonskému obyvatelstvu a skepsí vůči svěcení domorodých kněží. Za Gaspara Coelha dostala situace opačný ráz a do roku 1590 již bylo do řádu přijato 70 Japonců. Tato situace se jevila Valignanovi jako opačný extrém, a tak nechal proces přijímání noviců zpomalit.¹⁵⁷

3.3 Autenticita japonské konfese

V počátcích křesťanské misie v Japonsku, kterou do roku 1592 zprostředkoval výhradně jezuitský řád, se stávala dobrovolnými konvertity převážně japonská šlechta, která si od přijetí křesťanství slibovala prohloubení vztahů s Evropany, a tím zároveň záruku obchodních styků s portugalskými obchodníky, kteří měli v té době v podstatě monopol na dovoz, v Japonsku velmi žádaného čínského hedvábí. Opravdovost takovýchto konverzí je přinejmenším sporná a v zásadě se dá říci, že většina takto pokřtěných šlechticů v případě, že to bylo nutné, se bez váhání křesťanství zřekla. Někteří daimjóové však patrně skutečně uvěřili křesťanské zvěsti a zůstali věrni svému vyznání přes obtíže, které jim to neslo. Mezi takovéto hegemony se řadí například Ómura Sumitada, Arima Harunobu, Otomo Sorin nebo Takajama Ukon. Tito skutečně přesvědčení křesťané dbali o rozvoj křesťanství v Japonsku a bránili je i přes nebezpečí, které jim tím hrozilo.

V Japonsku, které silně podléhalo konfuciánským společenským principům, bylo zvykem, že poddaný byl naprosto oddán svému pánu, který rozhodoval o budoucím osudu svých poddaných. Proto bylo také běžné, že přijal-li křesťanství daimjó, nařídil svým poddaným, aby je přijali také. Jezuitští misionáři si velmi záhy uvědomili, že chtějí-li být úspěšní, budou se muset tomuto principu přizpůsobit a primárně zaměřit svou evangelizační činnost na šlechtu, která přímo ovlivňovala všechny nižší vrstvy. Takto získávali jezuité velké množství konvertitů, kteří však byli jen minimálně (pokud vůbec) obeznámeni s principy křesťanské víry. O opravdovosti křesťanského přesvědčení

¹⁵⁷ BOXER, Charles R. *The Christian Century in Japan: 1549 – 1650*, s. 89.

takovýchto konvertitů se dá pochybovat, nelze však opomenout jejich význam v období, kdy křesťanství upadlo v nemilost u panovníka. Přesvědčení o pravdivosti křesťanské víry se ukázalo být pevnější u nejnižších vrstev, které patrně spatřovaly v křesťanství odpověď na svou aktuální životní situaci. Nelze však obecně tvrdit, že upřímnost víry v křesťanskou zvěst náležela jedné sociální skupině nebo druhé. Například Takajama Ukon¹⁵⁸ jeden z blízkých vazalů Tojotomi Hidejošiho, si raději nechal odebrat své panství, než by se vzdal své víry, jak po něm Hidejoši požadoval.¹⁵⁹

3.4 Izolace Japonska a perzekuce křesťanství

Ke křesťanství měl velmi vstřícný postoj daimjó Óda Nobunaga (1534-1582), vzhledem k dlouholetým válkám, jež vedl se světskou mocí buddhistických klášterů. Nobunagovi se podařilo sjednotit čtná knížectví a získat tak pod svou kontrolu převážnou část Japonska. Tak se v období, kdy byl Nobunaga u moci, dařilo křesťanským obcím velmi dobře.¹⁶⁰ Roku 1580 předal Ómura Sumitada do správy jezuitům přístavní město Nagasaki s okolím. Tak vznikla na tomto území v podstatě jezuitská kolonie.¹⁶¹ Misie těžila z obchodu se stříbrem, na které bylo Japonsko bohaté a které exportovalo, a také z obchodu s čínským hedvábím. Centrum těchto obchodů se nacházelo právě v přístavním městě Nagasaki. Vzhledem k faktu, že přístav spadl do správy jezuitů, zajišťoval podíl na zisku japonské jezuitské misii ekonomickou soběstačnost.

Změna nastala po Nobunagově smrti, když se k moci dostal Tojotomi Hidejoši. Ten roku 1587 v rámci zachování jednotnosti jím spravovaného území, nařídil všem misionářům opustit Japonsko.¹⁶² Jeho nevoli vůči křesťanství podpořilo, když viděl, jak početní jsou křesťané v jihozápadním Japonsku a že mají v držení přístav Nagasaki.¹⁶³ Dalšími indikátory evropské hrozby byl příjezd španělských františkánů a také očividná

¹⁵⁸ Křesťanským jménem Dom Justo Ukondono. Žil v letech 1553 – 1615.

¹⁵⁹ BOXER, Charles R. *The Christian Century in Japan: 1549 – 1650*, s. 146.

¹⁶⁰ REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 78.

¹⁶¹ BOHÁČKOVÁ, Libuše - WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta. *Vějíř a meč: Kapitoly z dějin japonské kultury*, s. 80.

¹⁶² REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 80-81.

¹⁶³ VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 240.

součinnost misionářů a vojenských posádek v zemích, kde již byla etablovaná portugalská kolonie.¹⁶⁴ První Hidejošiho výnosy neznamenal ještě absolutní zákaz křesťanství a ani vyhošťování misionářů neprobíhalo zvláště důsledně. Oblast Arima, kde v té době vládl Arima Harunobu, se tak dočasně stala po roce 1587 útočištěm mnoha křesťanů, kteří byli pod vlivem Hidejošiho výnosů nuceni opustit svá stávající bydliště. Hidejošiho obavy z budoucího vojenského útoku Evropanů však vzrostly do té míry, že svá protikřesťanská nařízení výrazně přiosílil a 15. února 1597 nechal ukřižovat devět misionářů a 17 japonských laiků.¹⁶⁵

V době, kdy začalo docházet k prvnímu širšímu omezování misijní činnosti, stoupl význam misionářů, kteří se zaměřovali na rolníky a měšťanskou vrstvu. Tito misionáři pocházeli především z řad dominikánů a františkánů. Pro nižší společenské vrstvy znamenalo učení o rovnosti všech lidí, které bylo v přímém kontrastu s konfuciánským učením o společenské hierarchii, nový životní rozměr. Tento způsob myšlení začal představovat pro čerstvě utvořenou centralizovanou vládu jasný znak možného povstání proti feudální vrchnosti.¹⁶⁶

Tokugawa Iejasu (1542-1616), Hidejošiho vazal, který se po jeho smrti dostal k moci, přijal titul šóguna, a tak upevnil svou pozici v hierarchii vojenské vlády i po formální stránce. V roce 1598 pozval do Eda, které se stalo za vlády Tokugawů hlavním městem, španělské františkány, kterým zde povolil roku 1604 zřídit misii. Od tohoto kroku si sliboval navázání obchodních styků s Filipínami a Mexikem.¹⁶⁷ Zároveň toleroval přítomnost portugalských obchodníků na Kjúšú, jelikož se mu nepodařilo obnovit obchodní styky s Čínou. Obchod s Portugalci byl do té doby jediným způsobem, jak získávat žádané čínské zboží, jakým bylo například hedvábí. Když se však Iejasu od holandských obchodníků, jejichž loď roku 1600 ztroskotala na pobřeží Kjúšú,¹⁶⁸ dozvěděl, že obchod s Evropany nemusí být nezbytně spojen s šířením křesťanského náboženství,

¹⁶⁴ REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 81.

¹⁶⁵ KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16. - 18. století*, s. 38.

¹⁶⁶ VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 254.

¹⁶⁷ BOHÁČKOVÁ, Libuše - WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta. *Vějíř a meč: Kapitoly z dějin japonské kultury*, s. 84.

¹⁶⁸ Kormidelníkem lodi byl Angličan William Adams, který se později stal Iejasuovým osobním rádcem pro evropské záležitosti.

začal již roku 1606 vydávat další protikřesťanské výnosy.¹⁶⁹

Aby si Tokugawové udrželi svou neomezenou kontrolu nad japonskými ostrovy, potřebovali eliminovat všechny potencionální podněty k podvratné činnosti, a tak neustále přístrojovali protikřesťanskou politiku. Roku 1613 vypukla nová vlna pronásledování křesťanů a 27. ledna 1614 vydal Iejasu edikt, ve kterém se zakazovalo hlásání a vyznávání křesťanství.¹⁷⁰ Křesťané byli popravováni, posíláni do vyhnanství nebo mučením nuceni k apostazi (odpadnutí od víry). Případy zřeknutí se víry byly výrazně častější u samurajské třídy než u prostého rolnictva.¹⁷¹ To bylo patrně zapříčiněno postavením jednotlivých skupin v japonské společnosti. Samurajové byla perspektivní vrstva válečníků, která vždy našla uplatnění a obživu, zatímco rolníci, kteří byli nejnižší ve společenské hierarchii, neměli co ztratit a křesťanství jim naopak dávalo naději na posmrtný život.

I přes výnos šóguna z roku 1614, který zakazoval misionářům i pouhý pobyt na území Japonska, natož šíření křesťanství a křesťanské vyznání vůbec, se rozhodli někteří jezuité, ale i členové jiných řádů, neopustit Japonsko a ve skrytu dále spravovat křesťanské komunity.

Zdali bylo šíření křesťanství v období jeho největšího rozkvětu v Japonsku objektivním ohrožením, podkopávajícím klasické autority soudobé japonské společnosti, je otázka, na níž odpověď by byla čistě spekulativní. Musíme však šógunovi přiznat jistou míru oprávněnosti jeho činů a způsobu, jakým přetvářel Japonsko ze stavu sengoku do stavu sakoku.¹⁷² Sjednocení provincií pod centrální vládou a udržení tohoto stavu byla pro Tokugawy prioritou, a je proto pochopitelné, že se za každou cenu snažili odvrátit jakoukoliv potenciální hrozbu, která by je zbavila jejich postavení nebo opět uvrhla Japonsko do nejednoty a neustálých konfliktů. Averze šógunátu vůči šíření křesťanství dosáhla vrcholu právě za vlády třetího tokugawského šóguna Iemicia, jež byl svým silným zaujetím proti křesťanům pověstný.

Zdá se být pravděpodobné, že pohnutky misionářů z řad různých evropských katolických řádů, kteří tajně v Japonsku i přes šógunův výnos působily, neměly politický či

¹⁶⁹ REISCHAUER, Edwin O. - CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*, s. 90.

¹⁷⁰ BOHÁČKOVÁ, Libuše - WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta. *Vějíř a meč: Kapitoly z dějin japonské kultury*, s. 84.

¹⁷¹ VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 255.

¹⁷² Uzavřená země.

jinak zabarvený charakter. Obavy z potenciálního podkopávání japonské feudální autority byly pravděpodobně oprávněné, ale šógunova představa úmyslné podvratné činnosti misionářů za účelem vytvoření zázemí pro budoucí invazi Evropanů byla pravděpodobně nadsazená. Z čistě politického hlediska si řeholní řády, které do Japonska neustále vysílaly své misionáře, si podle nám dochovaných zdrojů nekladly žádné ambice. Nicméně jejich vytrvalý příval na japonské ostrovy, i přes zákaz šógunátu, vedl k hromadným popravám roku 1622.¹⁷³

Mučení uvězněných křesťanů za účelem zřeknutí se jejich víry se stalo standardním postupem inkvizičního úřadu, který nechal zříditi šógun. Šógunát si totiž po řadě poprav uvědomil, že ty nemají demoralizující účinek na ostatní věřící, jak bylo očekáváno, ale naopak je utvrzují ve víře tím, že z popravených činí mučedníky hodné uctívání.

Po období největšího nátlaku na perzekuované křesťany dosahoval počet těch, kteří se zřekli své víry již kolem půl milionu, zatímco těch, kteří zemřeli pro svou víru mučednickou smrtí, bylo přibližně jedno procento. Úřad pro odhalování a stíhání křesťanů (inkvizice) využíval pro své účely množství metod, které by se ze současného hlediska daly nazvat neetické. Samotné odhalování a následné zatýkání ukrývajících se křesťanů spadalo do pravomoci příslušného daimjóa, na jehož území se tito nacházeli. Ti pak byli předáni vyšetřovacímu úřadu, který zajistil jejich výslech a různými donucovacími metodami se je snažil přinutit k zřeknutí se své víry. Pro tyto účely úřad využíval mučící postupy srovnatelné s těmi, které používal jeho evropský ekvivalent. Mezi nejznámější druhy mučení patří opáření vroucí vodou z pramenů Unzen praktikované převážně v letech 1627-28. Tento krutý způsob mučení byl později nahrazen nechvalně známým zavěšováním v jámě, jenž se ukázalo být velmi efektivním v získávání apostatů, kteří byli pro šógunát mnohem více žádoucí než mučedníci, jež svou mučednickou smrtí na hranici nebo na kříži vzbuzovali ve svých křesťanských spoluvěřících větší zápal pro víru.¹⁷⁴

Z odhadovaných 2 procent japonského obyvatelstva hlásícího se ke křesťanství si do roku 1635 vyžádalo pronásledování údajně kolem 280 tisíc obětí na životech.¹⁷⁵ Po roce

¹⁷³ ANESAKI, Masaharu. Psychological Observations on The Persecution of The Catholics in Japan in The Seventeenth Century. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 1, No. 1 (Apr., 1936), s. 13-27, s. 20.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 23.

¹⁷⁵ VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*, s. 255.

1635 se museli všichni obyvatelé registrovat v nejbližším buddhistickém klášteře a zároveň měl každý prokázat, že není křesťanem. K tomu účelu sloužily připravené kříže a obrazy svatých, které měl dotyčný pošlapat.¹⁷⁶

V souvislosti s útlakem křesťanství v Japonsku v první polovině 17. století je vhodné zmínit jedinou otevřenou vlnu odporu proti samurajskému útlaku. Povstání na Šimabaře¹⁷⁷ bylo vedeno několika nemajetnými daimjó a účastnil se jej převážně prostý lid a róninové. Vypuklo roku 1637 jako reakce na neustálé zvyšování celkového výnosu z daňové povinnosti i přes snížení populace až na 50 procent, což následek neustálých bojů mezi jednotlivými daimjó. Povstání nemělo primárně křesťanský charakter, ale bylo silně inspirováno motivy křesťanské víry a eschatologie. Šimabarským povstáním se šógunátu potvrdilo podezření o podvratné činnosti křesťanství. Již taikó¹⁷⁸ Tojotomi Hidejoši za své vlády nabyt tohoto dojmu, a vydal tak na tomto základě roku 1587 historicky první expulzivní výnos proti křesťanským misionářům. Ten sice nebyl nijak přísně dodržován, nicméně, jak již bylo zmíněno výše, roku 1614 vydal šógun Tokugawa Hidetada spolu se svým otcem Iejasuem další výnos, který nejenže zakazoval vstup misionářů na území Japonska, ale také zakazoval praktikování křesťanství zcela, pod trestem smrti. Do osudného roku, kdy vypuklo povstání na Šimabaře došlo k několika vlnám persekucí a poprav, a Japonští křesťané byli neustále pronásledováni a nuceni zřít se své víry dobrovolně nebo mučením, v opačném případě byli popraveni. V době vypuknutí povstání byl šógunem Iejasuův vnuk Tokugawa Iemicu, pověstný svým silným protikřesťanským smýšlením, které se v jeho osobě mísilo se silným despotismem.¹⁷⁹ Po tom, co bylo povstání roku 1638 potlačeno, nechaly vládní síly všechny přeživší vzbouřence popravit jako varování pro ostatní

I když se dá říci, že do poloviny 17. století došlo v podstatě k vymýcení křesťanství na japonských ostrovech, ukázalo se, že do vyhlášení náboženské svobody roku 1862 se, i přes zákaz šógunátu, v Japonsku nacházely rodiny vyznávající křesťanskou víru. Tito tajní

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 255.

¹⁷⁷ Poloostrov v severozápadní části ostrova Kjúšú.

¹⁷⁸ Titul, který Hidejoši převzal roku 1592 poté, co přenechal svou funkci svému adoptivnímu synu. ANESAKI, Masaharu. Psychological Observations on The Persecution of The Catholics in Japan in The Seventeenth Century. In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 1, No. 1 (Apr., 1936), s. 13-27, s. 13.

¹⁷⁹ ANESAKI, Masaharu. Prosecution of Kirishitans after the Shimabara insurrection. *Monumenta Nipponica*, Vol. 1, No. 2 (Jul., 1938), s. 293-300, s. 295.

křesťané křtili své děti i bez kněžstva a v jejich domácnostech se našly modlitební knihy získané od jezuitských misionářů.¹⁸⁰

Po několik následujících desetiletí a jistým způsobem až do počátku období Meidži bylo křesťanství vládními složkami považováno za naprosto nepřijatelné a jakékoli jeho projevy za nepřípustné. Vymýcení křesťanství bylo pravděpodobně jedním z nejdůležitějších bodů politiky, kterou zastával šógunát. Dosvědčuje to i skutečnost, že se šógun osobně účastnil výsledků zajatých křesťanů a celkově jevil silný zájem o tuto problematiku. O šógunových skutečných pohnutkách lze spekulovat, jelikož prameny, které o jeho přítomnosti u výsledků křesťanů pojednávají, se různí. Oficiální soudobé stanovisko jednoznačně prohlašuje, že šógunův zájem byl projevem jeho vladařské prozíratelnosti. Na druhou stranu však již nevysvětluje množství jeho osobních účastí při procesech a jeho výjimečně přísné rozsudky smrti.

¹⁸⁰ OLIVA, Václav. *Tovaryšstvo Ježíšovo*, s. 602.

4. SOUČASNÉ MISIJNÍ METODY V JAPONSKU, VZÁJEMNÝ VZTAH JAPONSKÝCH NÁBOŽENSTVÍ A KŘESŤANSTVÍ

4.1 Křesťanství po znovuotevření Japonska

Po roce 1854 došlo po více než dvou stech letech politické izolace japonských ostrovů od okolního světa ke znovunavázání obchodních a diplomatických styků se zástupci zaoceánských mocností.¹⁸¹ Události, které následovaly, vyústily v roce 1868 k restauraci tradiční císařské moci. Feudální systém se rozpadl a po téměř sedmi stech letech se císař opět stal nejen formální hlavou japonského národa. Tradiční vztahy lenních pánů a jejich vazalů byly zrušeny a byla zavedena centralizovaná správní hierarchie. Průmyslová revoluce zasáhla i Japonsko, tradiční japonské hodnoty se musely vyrovnat s přívalem kulturních vlivů ze Západu. Japonská společnost se začala proměňovat po vzoru svého amerického protějšku, nastal vzestup industrializace a urbanizace.

V roce 1859 dostali křesťanští misionáři opět možnost působit v japonské společnosti a obracet tamní obyvatelstvo na křesťanství. Hlavním proudem křesťanské misie, která začala v druhé polovině 19. století v Japonsku působit, byly převážně americké a kanadské protestantské církve.

Ve snaze eliminovat soutěžení a viditelné neshody mezi jednotlivými denominacemi, rozhodly se zástupci holandské reformované církve a církve presbyteriánské pod vedením Samuela Roberta Browna, Jamese Curtise Hapburna a Jamese Ballagha založit v roce 1872 transdenominační církev nazvanou Církev Kristova v Japonsku.¹⁸² Ještě v tom roce se sešli zástupci dalších protestantských církví na *Protestantské misionářské konferenci*, aby vyřešili otázku denominacionalismu západních církví působících na japonských ostrovech. Domluvili se, že všechny denominace budou při zakládání nových obcí používat souhrnné

¹⁸¹ Kamagawská smlouva, uzavřená 31. března 1854 mezi námořnictvem Spojených států a Tokugawským šógunátem, otevřela přístavy Šimoda a Hakadote pro japonsko-americký zaoceánský obchod. Byla zároveň prvním krokem ke kompletní reformaci japonského politického uspořádání.

¹⁸² Japonsky Nihon Kirisuto kó kai.

označení *Církev Kristova*.¹⁸³

Tento jednotný postup však netrval dlouho, jelikož již roku 1873 japonský císař zrušil výnosy zakazující křesťanskou víru a její hlásání, a tak se množství západních církví začalo prosazovat individuálně. To bylo také způsobeno tím, že s narůstajícím počtem misionářů z každé denominace odpadla nutnost vzájemné spolupráce, která byla v době, kdy jich bylo ještě málo, nezbytná.¹⁸⁴ Do roku 1873 byly také stále v platnosti vysoké tresty za vyznávání křesťanství a tak bylo v zájmu všech působících misionářů spolupracovat a příliš na svou misijní činnost nepoukazovat.

Vedle oficiálních křesťanských misí se zabývali misijní činností v Japonsku i někteří laikové. Například kapitán Leroy Lansing Janes, jenž od roku 1871 učil angličtinu ve Škole západních nauk¹⁸⁵ v provincii Kumamoto, vyučoval své studenty doma z Bible a po roce 1875 jich několik i pokřtil. Dalším takovým laickým misionářem byl Američan William S. Clark, který vedle výpomoci na Vysoké škole zemědělské v Sapporu také vyučoval své studenty z Bible. V roce 1877 zorganizoval s několika svými studenty *Úmluvu věřících v Ježíše*.¹⁸⁶ Tato úmluva obsahovala závazek číst Bibli a žít etický život, nebyla však nijak vázána na žádnou církevní instituci či plnění věroučných požadavků.¹⁸⁷

Do roku 1873 se křesťanství u Japonců netěšilo velké oblibě. Tento rok však znamenal zlom v jejich postoji vůči křesťanství a Západu vůbec a nastalo tak období uctívání západní kultury.¹⁸⁸ Na několik následujících desetiletí se křesťanství v Japonsku stalo úspěšně se šířícím náboženstvím. Pro srovnání, v roce 1873 bylo na japonských ostrovech podle Křesťanské ročenky¹⁸⁹ pouhých 59 protestantských křesťanů. O necelých dvacet let později se jejich počet vyšplhal na 31 361.¹⁹⁰

V 60. letech 19. století objevili francouzští katoličtí misionáři, kteří do Japonska začali v té době pronikat, že se v na ostrově Kjúšú a v přilehlých oblastech (převážně na ostrovech Gótó) nacházejí křesťané, kteří po generace své náboženství skrývali. Tito skrytí

¹⁸³ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 13.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 16.

¹⁸⁵ Japonsky *Jógakkó*, anglicky School of Western Learning.

¹⁸⁶ Covenant of Believers in Jesus.

¹⁸⁷ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 17.

¹⁸⁸ Japonsky *sejósúhai*.

¹⁸⁹ Christian Yearbook.

¹⁹⁰ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 17.

křesťané,¹⁹¹ byli po roce 1614, kdy vydal tokugawský šógunát edikt zakazující praktikování křesťanství, nuceni tajit před veřejností a hlavně před protikřesťanskou orientovanou státní politikou svou křesťanskou víru a omezovat náboženskou praxi. Tak vznikly uzavřené komunity katolických křesťanů, kteří v důsledku perzekuce misionářů přišli velmi záhy po své konverzi o spojení s širší křesťanskou obcí. Aby nebyli i oni sami odhaleni a potrestáni, museli navenek přijmout roli buddhistických laiků a i předměty a úkony s křesťanskou náboženskou symbolikou museli přizpůsobit okolnostem. Liturgické úkony byly vykonávány v uzavřených společnostech, křesťanské symboly byly skrytě umisťovány na buddhistické ikony. Nejtypičtější krypto-křesťanskou ikonou byla tzv. *Maria Kannon*¹⁹² využívající podobnosti Panny Marie a bódhisattvy *Kannon*.¹⁹³ Pro nedostatek či později naprostou absenci křesťanského kléru přejali funkci správců křesťanských komunit laičtí duchovní (*dódžuku*). Převzali některé funkce, které by v normálním případě vykonávali kněží, tzn., že kázali, navštěvovali nemocné, vyučovali katechumeny, vedli pohřební ceremonie a v případě potřeby křtili.¹⁹⁴ Shromáždění se uskutečňovala v domácnostech jednotlivých členů komunity a ceremonie a liturgické úkony prováděli taktéž laikové. Peter Nosco přirovnává tento způsob shromažďování k situaci rané církve, jež se musela také skrývat před římskou správou.¹⁹⁵ Protikřesťanská politika v Japonsku vytvořila z tamních věřících svébytné komunity, jejichž náboženská praxe se adaptací na persekucní podmínky natolik vzdálila své původní podobě, že tak v podstatě vznikl nový náboženský směr s katolickými kořeny. Své tajemství tyto křesťané strážili natolik bedlivě, že se utajované formule, kréda a kalendář pro ně staly důležitějším předmětem uctívání než samotná náplň jejich věrouky. Některé skupiny těchto *kakure kirišitan* přijaly nabídku pověřenců katolické církve a rozhodly se znovu přičlenit ke katolické církvi, jiné však považovaly katolicismus za odlišný druh vyznání a setrvaly u

¹⁹¹ *Kakure kirišitan*. Toto označení může být dále děleno na *sempuku kirišitan*, pro označení *kakure* křesťanů, kteří se začlenili zpět do katolické církve, a na *hanare kirišitan*, kteří katolicismus odmítli jako cizí náboženství a zůstali nadále u své tradiční praxe. Samotní *kakure* křesťané však sami sebe označují pouze jako *kakure*, případně *koči*, ti, co jsou zde v kontrastu s *atči*, ti, co jsou tam – katolická církev.

¹⁹² *Kannon*, čínsky *Kuan-jin*, je japonské označení ženské podoby bódhisattvy Avalókitéšvary, který ztělesňuje soucit všech buddhů.

¹⁹³ WHELAN, Christal. Religion Concealed: The Kakure Kirishitan on Narushima. *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, s. 369-387, s. 371.

¹⁹⁴ NOSCO, Peter. The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter. *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, s. 85-97, s. 90.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 90.

své dvě stě let staré tradice.¹⁹⁶

Katolická církev neslavila v druhé polovině 19. století takové misijní úspěchy jako církve protestantské. Katolickou církev zastupovali do roku 1873 pouze misionáři z francouzské *Société des Missions Etrangères de Paris*,¹⁹⁷ již udělil papež výsadní právo misijní činnosti na Dálném východě. Roku 1873 dorazily do Japonska jeptišky z řádu *Religieuses du Saint-Enfant-Jésus*, které začaly zakládat školy a sirotčince ve větších městech jako Tókjó, Jokohama a Kóbe. Od roku 1879 sídlil řád v Ósace a od roku 1880 v Nagasaki. Od té doby již začaly do Japonska pronikat další katolické kongregace. V roce 1885 bylo napočítáno v Japonsku 31 371 katolických křesťanů, přičemž převážnou část členů církve na jihu Japonska tvořili *kakure kirišitan*, kteří se rozhodli přijmout opět katolicismus.¹⁹⁸ Jelikož Francie nebyla hlavním obchodním ani politickým partnerem Japonska, nebyla ani interkulturní výměna mezi oběma zeměmi tak intenzivní jako v případě zemí anglofonních. Z toho důvodu získaly protestantské církve vlivnější konvertity, kteří se dále zasadili o prosazování křesťanství v Japonsku.

Katolická církev na konci 19. století získávala konvertity především za pomoci čtyř hlavních misijních aktivit.

- 1) Mnohé Japonce přitahovala zvědavost ke křesťanským kostelům, které nechávali misionáři stavět. Zajímaly je jak samotné stavby, tak i o to, co se v nich odehrávalo.
- 2) Misionáři vyučovali stále nové katechumeny.
- 3) Zakládali instituce a ústavy pomáhající lidem v nouzi nebo bez zaopatření.
- 4) Zveřejňovali náboženské spisy a vyučovali veřejnost.

Vedle *kakure kirišitan* a etablojících se církví amerického a evropského původu se začala v Japonsku objevovat nová náboženská hnutí pramenící z křesťanství, jež však odmítala tradiční západní církevní struktury. Jednotlivé denominace zaznamenávaly sice od roku 1873 úspěchy v rámci svých misíí a v nárůstu počtu věřících, když se ale japonská vláda začala osamostatňovat, ustoupil trend adorace západní kultury a křesťanské víry.

¹⁹⁶ WHELAN, Christal. Religion Concealed: The Kakure Kirishitan on Narushima. *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, s. 369-387, s. 369.

¹⁹⁷ Pařížský spolek pro zahraniční misie, založen roku 1658 na základě iniciativy jezuitů Alexandra z Rhodu. Sdružoval francouzské světské kněží odhodlané šířit křesťanství na cizích územích.

¹⁹⁸ LEHMAN, Jean-Pierre. French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods. *Modern Asian Studies*, Vol. 13, No. 3 (1979), s. 377-400, s. 390.

Japonská vláda se rozhodla vybudovat národní identitu na starých japonských tradicích v čele s císařem. V devadesátých letech 19. století, s nástupem upevňování národní identity a vzrůstajícím sebevědomím obnoveného císařství, byl japonskou vládou zaveden státní šintoistický kult. Křesťanství bylo považováno za cizorodý prvek a nebylo tudíž pro čerstvě se formující japonskou národní identitu shledáno vhodným kulturním vlivem.¹⁹⁹ Poslední rozkvět křesťanství v moderním Japonsku se dá zarámovat obdobím od počátku 20. století do 30. let, ve kterých začala japonská vláda opět silně prosazovat státní šintoistický kult. Tento důraz na nacionální smýšlení dosáhl svého vrcholu v období před a během druhé světové války. Křesťanské církve v Japonsku byly v té době postaveny do poměrně složité situace. Přestože byla účast na národním kultu spíše formálním a občanským požadavkem, kolidovala s křesťanským přesvědčením o spáse skrze víru v Ježíše Krista. Křesťané, kteří nebyli ochotni se národního šintoistického kultu účastnit, byli perzekuováni. Japonská vláda začala opět vydávat zákony zakazující ideologické směry, které byly v rozporu se soudobou japonskou vnitrostátní politikou prohlašující, že Japonsko je božská země pod vládou božského panovníka v osobě císaře. Církve tak byly nuceny se přizpůsobit a zahrnout tento postoj do své teologické rétoriky.²⁰⁰ Zákon o náboženských organizacích, vydaný roku 1939, povoloval existenci pouze jedné protestantské denominaci, proto byla většina protestantských církví přičleněna od roku 1941 ke Sjdnocené církvi Kristově v Japonsku.²⁰¹ V praxi znamenala poslušnost státnímu kultu návštěvu představitelů sjdnocené církve v šintoistické svatyni v Ise, kde oznámili národním bohům založení církve a modlili se za její prosperitu. Od roku 1942 předcházel každou bohoslužbu rituál klanění směrem k císařskému paláci, chvalozpěv na císaře a modlitba za zesnulé v jeho službách. Bohoslužebné texty byly vládními autoritami cenzurovány a byly z nich vyškrtávány pasáže zmiňující mír nebo hovořící o Bohu jako stvořiteli či soudci. Kolem roku 1944 určovala vláda i témata kázání.²⁰²

¹⁹⁹ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 18.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 20.

²⁰¹ Nippon Kirisuto Kjódan.

²⁰² MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 22.

4.2 Křesťanská misie v Japonsku po 2. světové válce

Konec 2. světové války a porážka Japonska Spojenými státy znamenaly rozpad japonské nacionalistické ideologie a s příchodem amerických okupačních vojsk i vytvoření nábožensky tolerantního prostředí. Byl umožněn návrat misionářů, kteří byli nuceni Japonsko před válkou či v jejím průběhu opustit. Prvořadý úkol byl zajistit materiální pomoc a duchovní útěchu populačně, hospodářsky a ideologicky zdecimovanému japonskému obyvatelstvu. V tomto ohledu se angažovalo množství západních (převážně amerických a kanadských) křesťanských organizací. Některé protestantské a katolické iniciativy byly za tímto účelem zastoupeny například organizací LARA (Licensed Agencies for Relief in Asia).²⁰³

Náboženská svoboda byla definitivně v Japonsku vyhlášena v poválečné japonské ústavě z roku 1947. Státní dozor nad náboženskými hnutími tak byl zrušen. Nově vytvořené nábožensky liberální prostředí umožnilo osamostatnění různých denominací a rozšiřování jednotlivých křesťanských komunit.²⁰⁴ To však vedlo k požadavku zavedení sjednocujícího aparátu, jenž by umožňoval mezidenominační spolupráci. Došlo k vytvoření Národní křesťanské rady v Japonsku (NCCJ – National Christian Council in Japan) zahrnující i už zavedená mezidenominační hnutí jako YMCA,²⁰⁵ YWCA,²⁰⁶ WCTU,²⁰⁷ Biblické společnosti a Společnost křesťanské literatury.²⁰⁸

Po 2. světové válce přišla nová vlna ekumenismu - začalo celosvětově docházet ke snahám o sblížení jednotlivých křesťanských denominací a o jejich vzájemnou spolupráci. Na tomto principu byla například v roce 1948 založena Světová rada církví. Tento nový trend mezinárodní a mezidenominační spolupráce se projevil také na křesťanské činnosti v Japonsku. Při příležitosti návštěvy Japonska Charlesem Ransomem z Mezinárodní misijní rady se sešla konference představitelů jednotlivých církví, aby projednala

²⁰³ DURGIN, Russel L. Christianity in Postwar Japan. *Far Eastern Survey*, Vol. 22, No. 2 (Jan. 28, 1953), s. 13-18, s. 15.

²⁰⁴ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 23.

²⁰⁵ Young Men's Christian Association.

²⁰⁶ Young Women's Christian Association.

²⁰⁷ Woman's Christian Temperance Union.

²⁰⁸ DURGIN, Russel L. Christianity in Postwar Japan. *Far Eastern Survey*, Vol. 22, No. 2 (Jan. 28, 1953), s. 13-18, s. 16.

problematiku evangelizace. Toto setkání dalo vzniknout Komisi pro plánování strategie křesťanské evangelizace.²⁰⁹

V poválečném období se ke křesťanství přiklonili převážně Japonci mladší generace. Podle průzkumu z počátku 50. let bylo v tehdejší křesťanské populaci 34 procent studentů. Stejný průzkum uvádí, že 34 procent konvertitů bylo ve věku 10 až 19 let, 25 procent ve věku 20 až 25 let a 10 procent 26 až 30 let. Nad věkovou hranicí třiceti let bylo podle statistiky jen velmi málo konvertovaných Japonců.²¹⁰ Od války počet konvertitů v protestantských církvích i v církvi katolické stoupal. Statistika z roku 1960 uvádí 323.599 katolíků oproti stu tisícům během války a přes 400.000 protestantů ve srovnání s přibližně 190.000 z roku 1942. I přes celkově se zvyšující stavy konvertitů se však jejich roční procentuální nárůst s postupem času zmenšoval a v 70. letech byl už téměř zanedbatelný.²¹¹ V současnosti je méně než jedno procento japonské populace křesťanské.²¹²

Postupný úbytek japonských křesťanských konvertitů plynul ze slábnoucího zájmu japonské vlády i veřejnosti o západní kulturu a z tendence formovat specificky japonské duchovní směry. Nevole Japonců přijímat křesťanskou víru byla velmi často zapříčiněna exkluzivistickým přístupem misionářů, kteří začali po 2. světové válce do Japonska opět pronikat.²¹³ Zástupci jednotlivých západních denominací prohlašovali, že pouze jejich církev zaručuje správnou interpretaci biblické zvěsti a panovala mezi nimi vzájemná rivalita. Protestantští misionáři začali ztrácet vliv, Japonci zaujali odmítavý postoj. Vůči církvi anglikánské, katolické a pravoslavné se nicméně tento postoj Japonců neprojevoval v takovém měřítku. Vedle toho, že byli protestantští misionáři rozdrobeni mezi množství konkurujících si denominací, jejich misijní strategie požadovala po Japoncích zřeknutí se japonské duchovní tradice. Tato misijní metoda stála v ostrém kontrastu k metodě přizpůsobení, jež byla jezuity přijata již v 16. století. Mnoho protestantských misionářů zaměňovala svou kulturně podmíněnou náboženskou tradici za normativní křesťanství a

²⁰⁹ Tamtéž, s. 16.

²¹⁰ Tamtéž, s. 18.

²¹¹ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 23.

²¹² SUZUKI, Hiroshi. *Why are Japanese Christians so few?*, s. 1.

²¹³ SHERRILL, Michael J. Christian Churches in the Postwar Period. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 166.

nebylo tak schopno akceptovat japonská duchovní a kulturní specifika jako legitimní pozadí pro tvorbu protestantských církví v Japonsku. Již v roce 1886 se Učimura Kanzó, zakladatel Necírkevního hnutí,²¹⁴ vyjádřil k problematice protestantské misie takto:

*Která z devatenácti různých křesťanských denominací, které se momentálně podílejí na evangelizaci Japonska, se nakonec nejvíce prosadí? Dle našeho názoru – a nutno dodat, že názoru sympatizujícího s upřímnou snahou misionářů všech denominací – žádná. Jedním důvodem je, že pouhé přenesení čehokoli cizorodého nebývá na japonské půdě zvykem. Ať už je to politická, vědecká či společenská záležitost, než v Japonsku zdomácní, musí v rukou Japonců podstoupit mnohé úpravy.*²¹⁵

Zvyšující se teologická vzdělanost Japonců postupem času vedla k jejich vlastní interpretaci Bible a odmítnutí západních kulturních specifíků náležejících jednotlivým denominacím. Z odporu k sektářství protestantských církví a importnímu charakteru západních křesťanských denominací začala vznikat domorodá náboženská hnutí inspirovaná evangeliem. Tato hnutí nabývala stále více na popularitě a v současnosti mají podstatně větší zastoupení v japonské populaci.²¹⁶

Důležitým faktorem ovlivňujícím strategii a úspěšnost křesťanských misí v Japonsku byl charakter tamních společenských vazeb. Japonec většinou nejedná jako individualita, nýbrž jako člen komunity. Tou komunitou je myšlena hlavně rodina nebo firma, ve které je zaměstnán. U lidových vrstev a obyvatelstva žijícího na venkově jsou tato společenská pouta ještě pevnější. Méně vzdělané obyvatelstvo je také mnohem více spjato se starými náboženskými tradicemi. Lidová zbožnost ve spojení se společenskou integritou tvořila pro křesťanské misionáře velkou překážku k úspěšnému šíření evangelia. Proto katoličtí i protestantští misionáři zaměřili svou činnost hlavně na vzdělanější obyvatelstvo žijící ve městech.²¹⁷

²¹⁴ Japonsky Mukjókaí.

²¹⁵ MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous movements*, s. 35-36.

²¹⁶ Tamtéž, s. 32.

²¹⁷ SHERRILL, Michael J. *Christian Churches in the Postwar Period*. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 167.

4.3 Vztahy s ostatními náboženskými tradicemi

4.3.1 Buddhismus

Vztah japonských buddhistů se v 50. a 60. letech 19. století, kdy do Japonska začali opět proudit křesťanští misionáři ze Západu, od 17. století, ve kterém s nimi měli naposledy co do činění, nijak zvlášť nezměnil. Byli vůči nim, a vůči křesťanství vůbec, podezřívaví jako k cizímu elementu ohrožujícímu integritu Japonska.²¹⁸

Když se ale po roce 1873 vytvořilo v Japonsku nábožensky tolerantní prostředí, dostali křesťanští misionáři a buddhističtí učenci možnost se lépe obeznámit s duchovní tradicí svých protějšků. Na základě vzájemného studia se vedle apologetických ohlasů poukazujících na nedostatky soupeřícího náboženského směru začaly objevovat i názory respektující druhou náboženskou tradici a vyzdvihující některé její přednosti. Dveře k dialogu se začaly pomalu otevírat.

Na konci 19. století se také začaly ozývat hlasy požadující očištění japonského křesťanství od západních prvků. Tyto hlasy se nesly v duchu vzrůstajícího národního sebeuvědomění, jež mělo v úmyslu se navrátit k starým japonským tradičním hodnotám. Vzrostl tak opět zájem o buddhismus, jako o jeden z tradičních japonských duchovních směrů. Ačkoli byl buddhismus japonskými intelektuály v té době pokládán za úpadkové náboženství, těšil se u prostého lidu velké oblibě a měl své nezastupitelné místo jako garant pohřebních a zádušních obřadů. Došlo k reformě buddhismu a křesťanské církve posloužily jako vzor pro sociální práci, misijní aktivity a celkovou modernizaci tzv. Nového buddhismu.²¹⁹

V roce 1889 byla založena katedra religionistiky na Císařské universitě, což ještě více přispělo k mezináboženskému poznání a následnému dialogu. Japonští buddhisté se zúčastnili Světového parlamentu náboženství v Chicagu, jenž se konal v roce 1893 a který posloužil jako předloha japonské Konferenci náboženských představitelů z roku 1896, kde se sešli hlavně zástupci buddhismu a křesťanství. Během tohoto setkání se představitelé

²¹⁸ THELLE, Notto R. The Christian Encounter with Japanese Buddhism. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 231.

²¹⁹ Japonsky Šin bukkjó. THELLE, Notto R. The Christian Encounter with Japanese Buddhism. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 235.

obou náboženství shodli na nutnosti tolerance, přátelství a především společné podpory císaře a národního úsilí.²²⁰ Buddhismus a křesťanství ještě více sblížilo období před a v průběhu 2. světové války, kdy se musely přizpůsobit všeobecnému patriotismu a válečnému duchu doby. Na spíše neoficiální úrovni docházelo ke snaze některých buddhistických a křesťanských komunit o praktickou spolupráci v sociální a humanitární oblasti.²²¹ V roce 1970 se v Tókyu konalo první setkání Světové konference pro náboženství a mír, na kterém se zástupci japonských náboženství zasazovali za světový mír.

Některé Japonce pocházející z buddhistické duchovní tradice přitahovaly křesťanské myšlenky natolik, že pokud přímo nekonvertovali ke křesťanství, tak jimi alespoň prodchnuli svou buddhistickou spiritualitu. Studium spirituality druhé duchovní tradice se často vázalo na srovnávací religionistiku, jejíž zakladateli v Japonsku byli Kišimoto Nobuta (1866-1928) a Anesaki Masaharu (1873-1949). Zároveň se podíleli na raných mezináboženských setkáních v 90. letech 19. století. Základy studia problematiky filosofie a věrouky obou náboženských tradic položil jako první Nišida Kitaró, jenž tímto umožnil další a hlubší dialog mezi oběma tradicemi. Z křesťanských misionářů, kteří se zabývali studiem buddhismu, jsou patrně nejznámější August K. Reischauer a E. M. Enomiya Lasalle.

Výrazným spojovacím prvkem obou tradic je meditace a modlitba. Od roku 1967 se každoročně schází tzv. Zenově-křesťanské kolokvium, na němž se několik desítek křesťanských a zenových učenců účastní společné meditace a vedou neformální rozhovory. Také v současnosti probíhají četná mezikulturní setkání a vzájemné návštěvy zástupců jednotlivých tradic. Tato setkání jsou však na neformální úrovni a nereprezentují oficiální stanoviska jednotlivých náboženských směrů.²²²

²²⁰ THELLE, Notto R. The Christian Encounter with Japanese Buddhism. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 236.

²²¹ Tamtéž, s. 239.

²²² THELLE, Notto R. The Christian Encounter with Japanese Buddhism. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 243.

4.3.2 Šintoismus

Z období původní křesťanské misie v 16. a 17. století se nám zachoval jen zlomkový obraz vztahu křesťanství k tomuto starému japonskému náboženství. Jelikož šintoismus neměl v té době tak dominantní postavení jako buddhismus, nebyli s ním misionáři tolik konfrontováni. Nejvýrazněji se vliv šintoismu projevil pravděpodobně v ediktech vyhánějících misionáře z Japonska a zakazujících křesťanství. Přestože důvody těchto perzekucí byly spíše politické, šintoismus v ediktech figuroval jako oprávněný základ pro odpor k cizímu náboženství.

V 18. a 19. století, v období uzavřeného Japonska, se šintoističtí učenci věnovali vedle studia buddhistických a konfuciánských spisů i studiu křesťanských textů. Některé učence křesťanská teologie zaujala, jiní, jako například Aizawa Seišisai viděli v křesťanství rafinovaný způsob ideologického podkopání místní vládní autority.²²³

V 80. letech 19. století převzala japonská vláda absolutní kontrolu nad šintoistickými svatyněmi a zakázala šintoistickým kněžím účast na náboženských aktivitách a diskuzích. Do té doby byly jednotlivé svatyně autonomní a ritus a nauka byly nejednotné. Vzhledem k poměrně rozsáhlé a nejednotné síti šintoistických ritů se rozhodla vláda oficiálně zachovávat pouze učení bezprostředně se týkající božského původu císařské rodiny. Vedle státního šintoistického kultu zde stále existovaly různé místní sekty a také v důsledku jeho zavedení ještě další sekty vznikly. Tyto sekty zakládali šintoističtí kněží, propuštění z chrámů, jež se vláda rozhodla užívat pro státní kult. Protože byl v roce 1873 zrušen zákaz křesťanství, mělo množství protikřesťansky smýšlejících Japonců obavy z jeho rozšíření a následného vytlačení tradičního šintoismu. I z tohoto důvodu přišla vlna zakládání nových šintoistických sekt.²²⁴

Velký rozruch na poli křesťansko-šintoistických vztahů způsobil Císařský výnos o vzdělání,²²⁵ vydaný roku 1890, který prohlašuje božský původ císaře a pojednává o loajalitě jako základním stavebním kameni Japonského císařství. Přestože se někteří

²²³ BREEN, John. Shinto and Christianity: A History of Conflict and Compromise. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 253.

²²⁴ Tamtéž, s. 257.

²²⁵ Kjóiku čokugo.

křesťané odmítali podvolit požadavkům tohoto výnosu, mnohým to nečinilo potíže a viděli v něm možnost ukázat svůj patriotismus. Konec 19. století se nesl v protikřesťanském duchu ve snaze upevnit japonskou národní identitu. Tento tlak povolil na počátku 20. století, avšak s neustále sílícím nacionalismem, jenž naplno vypukl během 2. světové války, se od 20. let žilo křesťanům v Japonsku čím dál hůře. Ve 30. letech došlo k sérii incidentů vzniklých v důsledku vymáhání úcty ke státnímu kultu a během 2. světové války pak byla neposlušnost státnímu kultu perzekuována.²²⁶

Po válce byla roku 1947 v japonské ústavě definitivně vyhlášena náboženská svoboda a rozluka státu a náboženství. Císař ve svém výnosu z roku 1946 odmítl nauku o svém božském původu a o nadřazenosti Japonců nad ostatními národy a jejich poslání jim vládnout. Navzdory ústavní rozluce šintoismu a státu byl šintoismus mnohými Japonci stále pokládán za náboženství charakterizující japonskou identitu, což vyvolávalo pobouření u křesťanů, kteří se tak cítili být ve znevýhodněné pozici. Odvolávali se proto na články 20 a 89 Ústavy Japonska pojednávající o svobodě náboženství a jeho oddělení od státu. Ze strany šintoistů se ozývalo, že ústava byla zavedena pod tlakem západní (křesťanské) moci a že nerespektuje japonská specifika.

V roce 1990 byl korunován císař Akihito podle šintoistického ritu. Nákladné obřady byly financovány ze státní pokladny, což odporuje článkům 20 a 89 japonské ústavy, jež zakazují státní patronaci a financování jakéhokoli náboženství. Křesťané byli v popředí všech, kteří protestovali proti způsobu korunovace.²²⁷

²²⁶ BREEN, John. Shinto and Christianity: A History of Conflict and Compromise. In *Handbook of Christianity in Japan*, s. 267.

²²⁷ Tamtéž, s. 268.

ZÁVĚR

Japonské křesťanské století patří mezi téměř zapomenuté období japonských dějin a byla by velká škoda povědomí o něm nechat vymizet úplně. Je až s podivem, že vůbec mohlo dojít k natolik specifické interkulturní výměně a s o to větším, jak relativně snadno došlo k setření stop, které toto setkání zanechalo.

Navzdory všem předpokladům a očekáváním ze strany křesťanských misionářů různých konfesí nezískalo nikdy křesťanství v Japonsku dostatečně pevnou půdu pod nohama, aby mohlo zdomácnět tak, jak se mu to podařilo v evropské a americké kultuře. Již v 16. století muselo křesťanství v Japonsku čelit nejen odporu již etablovaných duchovních směrů v čele s buddhismem, ale zároveň se vyrovnávat s vlastním exklusivistickým charakterem, jenž byl v příkrém rozporu s japonskou duchovní i kulturní tradicí. Buddhismus měl v tomto ohledu diametrálně odlišnou pozici. Oproti křesťanství si nedělal nárok na absolutní vlastnictví poznání pravdy a ve své severní formě nebyl dogmatický. Proto bylo pro buddhistické učence poměrně snadné jej integrovat do stávající duchovní tradice. Pro japonskou kulturu je charakteristická schopnost přejímat vnější kulturní vlivy a myšlenkové směry, avšak pouze v případě že dojde k jejich úpravě k obrazu japonskému.

Jezuitští misionáři si sice poměrně záhy uvědomili nutnost zavedení metody přizpůsobení, ta se však týkala pouze misijní činnosti jako takové, křesťanské věrouky se nebylo možno nijak dotknout. I přes relativní misijní úspěchy na konci 16. století, lze ale pochybovat o skutečném dopadu křesťanské nauky, jenž byl zamýšlen misionáři. Velká část japonské šlechty přijala křesťanství pouze na oko, aby si tak zajistila obchodní styk s katolickými zeměmi. Tento druh šlechty byl připraven se křesťanského vyznání zříci, kdykoli to bude zapotřebí. Vzhledem k zanedbatelnému individualistickému smýšlení Japonců a naopak silným společenským vazbám, bylo pro misionáře problematické obracet na křesťanství poddaný lid, který byl existenciálně závislý na svém pánu. Pán rozhodoval o náboženském vyznání svých poddaných, a proto pokud chtěli misionáři šířit křesťanství, museli se nejprve obrátit na panovníka oblasti, ve které se nacházeli. Ten pak svým

poddaným nařídil nové náboženství přijmout. Na konci 16. století ale nastal zásadní zvrat, když se vládce nově sjednoceného Japonska rozhodl zaujmout ke křesťanství negativní postoj. Tento postoj plynul především z přesvědčení, že křesťanství podkopává loajalitu poddaných a že křesťanská misie je přípravnými pracemi budoucí invaze západních mocností.

Úspěšnému rozšíření křesťanství v Japonsku nestály v cestě jen politické podmínky a charakter doby. Doba se ve skutečnosti v polovině 16. století jevila velmi příhodnou, jelikož tehdy ještě Japonsku nevládl suverénní panovník, v jehož moci by bylo křesťanskou misii již od počátku zakázat. I na úsvitu 20. století a v jeho průběhu se však ukázalo, že křesťanský universalismus stojí v cestě úspěšné integraci křesťanství do japonské náboženské rodiny. Ve spojení s narůstající sekularizací moderní japonské společnosti a poměrně krátkým obdobím náboženské svobody je odlišné kulturní pozadí, na kterém se křesťanství vyvíjelo, příčinou jeho zanedbatelného rozšíření v Japonsku.

Seznam použitých pramenů a literatury

- ADDISON, James T. Religious life in Japan. *The Harvard Theological Review*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1925), s. 321-356.
- ANESAKI, Masaharu. Prosecution of Kirishitans after the Shimabara insurrection. *Monumenta Nipponica*, Vol. 1, No. 2 (Jul., 1938), s. 293-300.
- ANESAKI, Masaharu. Psychological Observations on The Persecution of The Catholics in Japan in The Seventeenth Century. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 1, No. 1 (Apr., 1936), s. 13-27.
- ARIKA, Kizaemon. The Family in Japan. *Marriage and Family Living*, Vol. 16, No. 4, International Issue on the Family (Nov., 1954), s. 362-368.
- ARMBRUSTER, Ludvík. *Tokijské květy*. V rozhovoru s Alešem Pálanem. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. 321 s. ISBN 978-80-7195-078-3.
- ASTON, William G. Ancestor Worship in Japan. *Man*, Vol. 6 (1906), s. 35-37.
- ASTON, William G. *Shinto: The Ancient Religion of Japan*. London: A. Constable & Co. Ltd., 1921. 83 s.
- BEASLEY, W. G. The Edo Experience and Japanese Nationalism. *Modern Asian Studies*, Vol. 18, No. 4, Special Issue: Edo Culture and Its Modern Legacy (1984), s. 555-566.
- BERTHRONG, John. Confucian Piety and the Religious Dimension of Japanese Confucianism. *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 1, The Religious Dimension of Confucianism in Japan (Jan., 1998), s. 46-79.
- BODART-BAILEY, Beatrice. The Persecution of Confucianism in Early Tokugawa Japan. *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 1, The Religious Dimension of Confucianism in Japan (Jan., 1998), s. 46-79.
- BOHÁČKOVÁ, Libuše – WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta. *Vějíř a meč: Kapitoly z dějin japonské kultury*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1987. 392 s.
- BOXER, Charles R. Japanese Christians buried in the Jesuit College Church of Sao Paulo at Macau. *Monumenta Nipponica*, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1938), s. 265-269.
- BOXER, Charles R. *The Christian Century in Japan: 1549–1650*. Carcanet Press Limited,

1993. 535 s. ISBN 1-85754-035-2.

BOXER, Charles R. The Embassy of Captain Goncalo de Siqueira de Souza to Japan in 1644-1647. *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 1 (Jan., 1939), s. 40-74.

BOXER, Charles R. When the Twain First Met: European Conceptions and Misconceptions of Japan, Sixteenth-Eighteenth Centuries. *Modern Asian Studies*, Vol. 18, No. 4, Special Issue: Edo Culture and Its Modern Legacy (1984), s. 531-540.

BROWN, Judith C. Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe. *Renaissance Quarterly*, Vol. 47, No. 4 (Winter, 1994), s. 872-906.

BUCKLEY, Edmund. How a Religion Grew in Japan. *The Biblical World*, Vol. 25, No. 3 (Mar., 1905), s. 173-182.

CIESLIK, Hubert. The Case of Christovao Ferreira. *Monumenta Nipponica*, Vol. 29, No. 1 (Spring, 1974), s. 1-54.

CIESLIK, Hubert. The Great Martyrdom in Edo 1623: Its Causes, Course, Consequences. *Monumenta Nipponica*, Vol. 10, No. 1/2 (1954), s. 1-44.

CLEMENT, Ernest W. *Christianity in Modern Japan*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1905. 205 s.

COBBOLD, George A. *Religion in Japan: Shintoism-Buddhism-Christianity*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1905. 113 s.

COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. New York: Weatherhill, Inc., 1974. ISBN 0-8348-0319-4.

COOPER, Michael. The Brits in Japan. *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 2 (Summer, 1992), s. 265-272.

COOPER, Michael. The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade. *Monumenta Nipponica*, Vol. 27, No. 4 (Winter, 1972), s. 423-433.

COOPER, Michael. The Muse Described: Joao Rodrigues' Account of Japanese Poetry. *Monumenta Nipponica*, Vol. 26, No. 1/2 (1971), s. 55-75.

ČORNEJOVÁ, Ivana. *Tovaryšstvo Ježíšovo: Jezuité v Čechách*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995. 245 s. ISBN 80-204-0471-6.

DICKSON, Walter. *Japan*. New York: Co-operative Publication Society, 1904. 408 s.

DURGIN, Russel. Christianity in Postwar Japan. *Far Eastern Survey*, Vol. 22, No. 2 (Jan.

28, 1953), s. 13-18.

EBISAWA, Arimichi. Irmão Lourenço: the First Japanese Lay-Brother of the Society of Jesus and his Letter. *Monumenta Nipponica*, Vol. 5, No. 1 (Jan., 1942), s. 225-233.

ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1973. 542 s. SBN 674-19961-8.

EMBREE, John F. Some Social Functions of Religion in Rural Japan, *The American Journal of Sociology*, Vol. 47, No. 2 (Sep., 1941), s. 184-189.

FAIRCHILD, William P. Shamanism in Japan. *Folklore Studies*, Vol. 21 (1962), s. 1-122.

GUNSAULUS, Helen C. *Gods and Heroes of Japan*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1924. 23 s.

Handbook of Christianity in Japan. Edited by Mark R. Mullins. Leiden: Brill, 2003. 423 s. ISBN 90-04-13156-6.

HARADA, Tasuku. National Characteristics of the Japanese. *News Bulletin (Institute of Pacific Relations)*, (Jun. - Jul., 1927), s. 1-5.

HARDACRE, Helen. The Shintō Priesthood in Early Meiji Japan: Preliminary Inquiries. *History of Religions*, Vol. 27, No. 3, Shinto as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions (Feb., 1988), s. 294-320.

HIOKI, Naoko. Tea Ceremony as Dialogical Way: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan. In *Engaging Particularities Conference Papers*, Boston College, 2008. s. 1-19.

HISHO, Saito. *A History of Japan*. Translated by Elizabeth Lee. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1912. 260 s.

HOLTOM, Daniel C. A New Interpretation of Japanese Mythology and Its Bearing on the Ancestral Theory of Shinto. *The Journal of Religion*, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1926), s. 58-77.

JIRÁSKO, Luděk. *Církevní řády a kongregace v zemích českých*. Ilustroval Petr Chotěbor. 1. vyd. Praha: Klášter premonstrátů na Strahově, 1991. 173 s. ISBN 80-85245-11-6.

KAGAWA, Toyhiko. *Christ and Japan*. Translated by William Axling. New York: Friendship Press, 1934. 150 s.

KAKUZO, Okakura. *The Book of Tea*. 2. ed. New York: Duffield & Company, 1906. 160 s.

KATO, Genchi. *A Historical Study of the Religious Development of Shinto*. Translated by

- Shoyu Hanayama. Tokyo: Japan Society for Promotion of Science, 1973. 182 s.
- KATO, Katsuji. *The Psychology of Oriental Religious Experience: A Study of Some Typical Experiences of Japanese Converts to Christianity*, Menasha, Wisconsin: George Banta Publishing Company, 1915. 102 s.
- KAZUI, Tashiro – DOWNING VIDEEN, Susan. Foreign Relations during the Edo Period: Sakoku Reexamined. *Journal of Japanese Studies*, Vol. 8, No. 2 (Summer, 1982), s. 283-306.
- KIEFER, Christie W. The Psychological Interdependence of Family, School, and Bureaucracy in Japan. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 1 (Feb., 1970), s. 66-75.
- KIRKLAND, Russel. The Sun and the Throne: The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan. *Numen*, Vol. 44, No. 2 (May, 1997), s. 109-152.
- KITAGAWA, Joseph M. Introduction to "The Shintō World of the 1880s". *History of Religions*, Vol. 27, No. 3, Shintō as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions (Feb., 1988), s. 321-325.
- KITAGAWA, Tomoko. The Conversion of Hideyoshi's Daughter Gō. *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, 2007, s. 9-25.
- KNOX, George W. *The Development of Religion in Japan*. New York: G. P. Putnam's sons, 1907. 204 s.
- KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Křesťanská misie v 16.–18. století*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2001. 280 s. ISBN 80-86263-24-X.
- KÜNG, Hans – BECHERT, Heinz. *Křesťanství a buddhismus: Na cestě k dialogu*. Přeložil Jiří Hoblík, Dušan Zbavítel. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997. 223 s. ISBN 80-7021-239-X.
- LAURES, Johannes. The Jesuit Mission Press in Japan. *Monumenta Nipponica*, Vol. 13, No. 1/2 (Apr. - Jul., 1957), s. 163-165.
- LEHMANN, Jean-Pierre. French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods. *Modern Asian Studies*, Vol. 13, No. 3 (1979), s. 377-400.
- LOUREIRO, Rui M. Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582. *Bulletin of Japanese/Portugese Studies* vol. 8, 2004, s. 39-63.
- MATSUMOTO, S. The Japanese Religions and Christianity. *The Unitarian*, August 1887,

s. 195-198.

MCCALL, John E. Early Jesuit Art in the Far East: I The Pioneers. *Artibus Asiae*, Vol. 10, No. 2 (1947), s. 121-137.

MIKI, Tamon. The Influence of Western Culture on Japanese Art. *Monumenta Nipponica*, Vol. 19, No. 3/4 (1964), s. 380-401.

MULLINS, Mark R. *Christianity Made in Japan: A Study in Indigenous Movements*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998. 277s. ISBN 0-8248-2114-9.

MURAKAMI, Naojiro. The Jesuit Seminary of Azuchi. In *Monumenta Nipponica*, Vol. 6, No. 1/2 (1943), Sophia University, 1943. s. 370-374.

NOSCO, Peter. The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter. *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, 2007. s. 85-97.

NUKARIYA, Kaiten. *The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan*. London: Luzac & Co., 1913. 253 s.

OLIVA, Václav. *Tovaryšstvo Ježíšovo: Několik kapitol z dějin církevních*. 1. vyd. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje, 1910. 717 s.

PACHECO, Diego. Diogo de Mesquita, S. J. and the Jesuit Mission Press. *Monumenta Nipponica*, Vol. 26, No. 3/4 (1971), s. 431-443.

PACHECO, Diego. The Founding of the Port of Nagasaki and its Cession to the Society of Jesus. *Monumenta Nipponica*, Vol. 25, No. 3/4 (1970), s. 303-323.

PACHECO, Diego. Xavier and Tanegashima. *Monumenta Nipponica*, Vol. 29, No. 4 (Winter, 1974), s. 477-480.

REISCHAUER, August K. *Studies in Japanese Buddhism*. New York: The Macmillan Company, 1917. 361 s.

REISCHAUER, Edwin O. – CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*. Přeložil David Labus, Jan Sýkora. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000. 441 s. ISBN 80-7106-391-6.

SCHULL, William J. The Effect of Christianity on Consanguinity in Nagasaki. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 55, No. 1 (Jan. - Mar., 1953), s. 74-88.

SMITH, Robert J. Ancestor Worship in Contemporary Japan, *Nanzan BULLETIN* No. 7, 1983. s. 30-40.

SUZUKI, Hiroshi. Why are Japanese Christians so few?. In *International Friendships*

- Incorporation in Columbus, Ohio, USA, June 26, 2002*, [online]. Dostupné z <<http://subsite.icu.ac.jp/people/hsuzuki/science/gospel/ifi200206.pdf>>. 16 s.
- TAKESHI, Matsumae. Origin and Growth of the Worship of Amaterasu. *Asian Folklore Studies*, Vol. 37, No. 1 (1978), s. 1-11.
- TOMOEDA, Takahiko. The Essence of Shinto. *Pacific Affairs*, Vol. 3, No. 4 (Apr., 1930), s. 343-349.
- VASILJEVOVÁ, Zdeňka. *Dějiny Japonska*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1986. 603 s.
- VLAM, Grace A. H. Kings and Heroes: Western-Style Painting in Momoyama Japan. *Artibus Asiae*, Vol. 39, No. 3/4 (1977), s. 220-250.
- WERNER, Karel. *Náboženství jižní a východní Asie*. Brno: Masarykova univerzita, 1995. 215 s. ISBN: 80-210-1122-X.
- WHELAN, Christal. Religion Concealed: The Kakure Kirishitan on Narushima. *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3 (Autumn, 1992), s. 369-387.
- XAVERSKÝ, František. *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*. Přeložila Danuše Šťavíková. 1. vyd. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2005. 263 s. ISBN 80-86715-36-1.

Summary

Využití japonských tradic v misijní práci: Počátky šíření křesťanství v Japonsku

Utilization of Japanese Traditions in Missionary Work:

The Beginning of Evangelization in Japan

Jiří Hanžl

The thesis in the first chapter summarizes three main indigenous religious traditions prior to Christianity: Shinto, Buddhism and Confucianism. It especially emphasizes Zen Buddhism as the main source of missionaries' inspiration in adoption of Japanese customs. It also disserts on the ancestor worship and its connection to the social hierarchy, which is also referred about in the last part of the chapter. The second chapter is dedicated to the pioneers of the missionary adaptation method: Francis Xavier, Alessandro Valignano and João Rodrigues. It refers about their lives and about the roles they played in the Jesuit mission in Japan. The third part of the thesis aims above all at the Christian century in Japan and at the missionary method of adaptation to the indigenous environment and culture. It points out the connection between the Japanese spirituality and the iconic tea ceremony, and the important role the ceremony had in Japanese society. In the final chapter the situation of Christianity after reopening of Japanese borders and abolition of edicts prohibiting Christianity is described. The growth of Christianity since the time as well as restrictions concerning Christianity before and during the World War II is mentioned there. It tries to comprehend the specific manner of the Japanese social integration in confrontation with Euro-American individualism imported by the Christian missionaries. At the end the thesis also gives an insight to the Christian-Buddhist and Christian-Shintoist relations.

